

مدارات الحداثة

الدكتور محمد سبيلا



مدارات الحداثة



مدارات الحداثة

الدكتور محمد سبيلا


الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

سبيلا، محمد

مدارات الحداثة/محمد سبيلا.

٢٦٤ ص.

ببليوغرافية: ص ٢٥٥ ـ ٢٦٤.

ISBN 978-9953-533-24-7

١. الحداثة . ٢. الحياة الفكرية . أ. العنوان.

181

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٠٩

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بناية «سادات تاور»، شارع ليون، ص.ب.: ٥٢٨٥ ـ ١١٣

الحمراء ـ بيروت ٢٠٣٧ ٤٠٠١ ـ لبنان

هاتف: ٧٨٩٤٥٣ (١ ـ ٩٦١)

فاكس: ٧٨٩٤٥٤ (١ ـ ٩٦١)

E-mail: info@arabiyanetwork.com

إهداء

إلى زوجتي سعيدة
أم إيناس وسليم
بعد أن وهبنا اللّه تعالى حياتها من جديد



المحتويات

تقديم ٩

(١) مفهوم الإنسان عند فرويد ١٥

(٢) حول مدلول الاستلاب ٢٧

(٣) فتغنشتين وفلسفة اللغة ٤١

(٤) أية فلسفة؟ ٦٥

(٥) المثقفون والسلطة ٨٣

(٦) الذات المغلولة ١٠١

(٧) حول مفهوم الحداثة ١٢٣

(٨) البنيوية بين المنهج والمذهب ١٣٣

(٩) مدارات الهويّة الثقافية ١٤٧

(١٠) الوحدة والمغايرة ١٦١

(١١) الإخفاق ومواجهة الذات: حول أعمال برهان غليون .. ١٧٣

(١٢) الجذور النفسية والاجتماعية للعنف ١٨٩

(١٣) التقنية كأيديولوجيا ٢٠٣
(١٤) الشباب والأيديولوجيات ٢١٥
(١٥) التخلف وتعثرات الحداثة العربية ٢٣١
المراجع ٢٥٥

تقديم

يضمّ هذا الكتاب مجموعة مقالات كتبت على مدى طويل. وهي مقالات تعكس اهتمامات آنية متنوّعة كتبت بمناسبات وظروف متباينة، كما إنها تعالج موضوعات ومفاهيم متنوعة؛ منها ما يتعلق بموضوعات فلسفية تاريخية، كفلسفة اللغة والبنيوية والفرويدية، ومنها ما يتعلق بقضايا الذات والحداثة والأيديولوجيا، وبموضوعات تلامس الواقع الاجتماعي كالهوية والوحدة والعنف والشباب والتقنية والتخلّف وغيرها.

وإذا كان هناك من رابط بين كل هذه الموضوعات فهو همّ التساؤل عن سمات الحداثة الفكرية والاجتماعية، ومحاولات الاقتراب من هذا الواقع الجديد بمنظور شمولي. ذلك أن الفلسفة ليست فقط سباحة في سماء المفاهيم المجردة، وليست فقط تأملات في المفاهيم الكبرى كالعقل والحرية والمصير وغيرها، بل هي أيضاً انفتاح على الواقع لفهم واستيعاب مكوّناته واتجاهاته.

وإذا لم تكن هذه الموضوعات تحمل نَفَساً فلسفياً واحداً، فربما كان مردّ ذلك إلى أن الرحلة الفلسفية، بالنسبة إلى عقل يريد أن يكون متيقظاً، هي رحلة طويلة وشاقة بما يقتضيه ذلك من توقّفات وتساؤلات ومراجعات للمقدمات والمسلّمات، في أفق الانفتاح على آفاق فكرية رحبة ومتجددة باستمرار.

إن مَن ينفتح على معطيات الفكر المعاصر تتملّكه الدهشة أمام هذه التحوّلات الفكرية الهائلة التي شهدها العصر الحديث، وتطرح عليه مهمة التساؤل عن مكوّناتها ومداها، وعلاقتها بواقعنا الفكري والاجتماعي، لأنها تقدم نفسها كتحديات يتعين الاستجابة لها. لقد حدثت في المجتمعات الحديثة تحوّلات فكرية كبرى في كل الميادين، وحدثت ثورات معرفية في مجال الفلسفة والعلوم الإنسانية توجب علينا استيعابها وفحصها ونقدها. فقد تمّ إرجاع الأفكار إلى محدداتها الاجتماعية والنفسية واللغوية، وأخذ التاريخ يتوسط في الحكم على الأفكار والمُثُل، وبدأ الوعي بضرورة التمييز بين الذات والموضوع، بين حكم الواقع وحكم القيمة، بين التاريخ والأسطورة، وتمّ الانفتاح على منطق تعددي وجدلي يقرّ بنسبية وتاريخية الحقيقة، كما تمّ إبراز فعالية الذات والعقل والإقرار بفعالية ومسؤولية الإنسان والدعوة إلى بناء الأحكام على أساس المشاهدة والملاحظة والانفتاح على العالم الحسي. إلا أن الفكر الأوروبي عاد في مرحلة ثانية إلى وضع هذه الأفكار المستجدة على مشرحة النقد والمراجعة، وهكذا تمّت مراجعة حدود وأسس العقلانية، وتمّ إبراز محدودية العقل وكشف المجالات

التي لا تطالها سلطته، كما تمّ إبراز أداته ونقد مركزيته، وروجع دور وسلطة الذات، ومفهوم المعنى الأصلي، وانفتح باب التأويل وتعدد المعاني انطلاقاً من الإقرار بكثافة الرمز والحدث، وانتُقِد مدلول الحرية بإجلاء مختلف الشرائط والحتميات المحددة للوعي والسلوك، وفُحِص دور الإنسان في التاريخ، وغيرها من المسلَّمات التي شكّلت أساس فكر النهضة الأوروبي والنزعة الإنسانية والعقلانية المرتبطة به. لقد حلّ التعدد محل الوحدة، والاختلاف محل الهوية، والسلب محل الإيجاب، واللامنظور محل المنظور، وتمّت إعادة الاعتبار إلى الجسم بجانب النفس، وإلى الدال بجانب المدلول، وإلى المؤسسة بجانب الفكر، وإلى الرغبة بجانب العقل. وقد انبثقت هذه المراجعة الجذرية والحيوية من صلب الفكر الغربي نفسه مع بداية القرن الحالي، وإن كانت بذورها قد انبثّت في نهاية القرن الماضي نفسه.

وباعتقادنا، إن كل تعامل مع الفكر الغربي يتعيّن أن يكون تعاملاً نقدياً، وأن يستحضر جملة معايير؛ **أولها**، ضرورة التمييز بين ما هو علمي وما هو أيديولوجي، **وثانيها**، التمييز بين ما هو كوني وما هو محلي، **وثالثها**، مراعاة تاريخية هذه المكتشفات الثقافية. ومن هنا ضرورة التمييز بين مرحلة انطلاق العقلانية الغربية وانفتاحها وتفاؤلها ونزعتها المركزية، وهي **المرحلة الأولى** للحداثة، **والمرحلة الثانية** وهي مرحلة المراجعة، حيث أخضعت المطلقات السابقة للنقد، كالتاريخ والعقل والإنسان والتقدم. ومن دون الوعي بهذه الفواصل والفروق والمعايير فإنه سيحدث خلط بين الأزمنة والسياقات، بل إن

مثل هذا الخلط سيصبح خطأً شنيعاً حين يتعلق الأمر بالتجربة المجتمعية نفسها التي تحاول القفز إلى المستوى الثاني من الحداثة وهي لم تستوعب عتبتها الأولى، والمتمثّلة أساساً في الليبرالية الفكرية والمجتمعية. إن القفز فوق هذه التجربة، التي تشكّل جوهر الحداثة الغربية، لا يقود إلا إلى استبدال استبداد بآخر وإلى إحلال دوغمائية محل أخرى.

نعم، ليس من السهل استيعاب كل هذه التحوّلات السريعة والعميقة التي حملتها الحداثة معها، سواء في التنظيم الاجتماعي أو في المنظور الفكري. فوتيرة التحوّلات أصبحت في منتهى السرعة، بحيث يشعر المرء ـ كما تقول الباحثة الأنتروبولوجية مرغريت ميد ـ مع هذه التحوّلات وكأنه أصبح مسافراً في الزمن بأسرع مما كان أجداده يسافرون في المكان. وقد سبق للشاعر الإنكليزي جون دوم (سنة ١٦١١) أن سجّل هذا الانبهار والاندهاش أمام التطوّرات الفكرية الحادثة في عصره، التي غالباً ما تقود المرء إلى الشك والحيرة، حيث قال:

الفلسفة الجديدة تجعل كل شيء غير يقيني

فعنصر النار منطفئ كلياً

الشمس مفقودة كما الأرض، ولا أحد اليوم

يمكن أن يرشدنا أين نبحث عن هاته

يعترف الناس صراحة أن هذا العالم محدود

عندما يبحثون في الكواكب والسماء

فهم يبحثون عن الجديد ثم يرون أن هذا

قد انحل من جديد في الذريات

كل شيء أصبح شتاتاً واختفى كل تماسك

لا وجود لعلاقات صحيحة، لا شيء يتلاءم بعد[1].

لذلك، فإن اتخاذ موقف نقدي تجاه تيارات الفكر الأوروبي للتمييز فيه بين ما هو خصوصي وما هو كوني، وذلك بعد استيعابه وتمثّل محدداته، يعتبر شرطاً أساسياً للتعامل مع فكر يتميّز بالغنى والتنوع. لكن عملية النقد والتيقّن لا تتأتى إلا بعد تحقق عنصر الفهم والاستيعاب. إذ من دون فهم معطيات هذا الفكر ومكوّناته وعلاقته بظروف إنتاجه، يظل هذا الموقف النقدي متعذراً. كما إن خلق حوار بنّاء مع هذا الفكر يقتضي العمل على استيعابه بدقة وعرض محتوياته بأمانة لا يشوبها تحامل مجّاني أو تمجيد مبالغ فيه، وذلك بتوفير شروط حوار حضاري يتخذ فيه الفكر العربي موقفاً ناضجاً وحضارياً ومسؤولاً تجاه الفكر الغربي، من دون إحساس بالدونية أو التعالي التعويضي.

وأملنا أن يكون حوارنا مع الفكر الغربي مستجيباً لبعض هذه الشروط وخطوة نحو فهم بعض أسسه ومكوّناته، وسيراً في طريق صياغة الأسئلة والقضايا التي تشغل وتؤرق مجتمعنا وفكرنا.

---

(١) Alexandre Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, trad. de l'anglais par Raissa Tarr, collection Tel; 129 (Paris: Gallimard, 1988), p. 48.



(١)

مفهوم الإنسان عند فرويد(*)

الإنسان كما يتصوّره فرويد كائن، أو حيوان، فسيولوجي ذو مظاهر نفسية. وهو ذو طبيعة ثابتة، وإن تغيّرت، فإنما يحدث التغيّر في مظاهرها فقط لا في عمقها ومكوّناتها الأساسية. الإنسان أداة وآلة فسيولوجية مغلقة[١] على نفسها بصورة مونادية، تحركها قوتان هما: الحفاظ على الذات والحب، كما إنها مزودة بطاقة ثابتة الكم مستودعها الأصلي هو الغرائز، وهي آلة يجتذبها ميل دائم نحو الاستقرار والتوازن ونحو التخلص من التوتر المستمر الذي

(*) نشرت سابقاً في: **البحث العلمي** (الرباط)، السنة ١٢، العدد ٢٤ (نيسان/أبريل ١٩٧٥).

(١) Erich Fromm, *La Crise de la psychanalyse, essais sur Freud, Marx et la psychologie sociale*, traduction de [l'anglais et de l'allemand par] Jean-René Ladmiral, sociologie et connaissance (Paris: Anthropos 1971), p. 60.

تستشعره. هذه الطاقات (سواء في صيغتها الأصلية: الجوع والحب، أو في صيغتها النهائية: الحياة والموت) هي التي تدفع الكائن إلى الحركة لتحقيق متطلبات الغرائز.

والنفس التي هي موطن هذه الغرائز عبارة عن مجال لصراع دينامي بين دوافع متعارضة.

يسلِّم فرويد بماهية عدوانية وشريرة الإنسان المسبقة، الذي هو في تصوّره كائن عدواني وشرس. وقد كان نصيب الدافع العدواني في نظرية الدوافع الأولى لفرويد ضئيلاً. ففي النموذج المادي الميكانيكي الأول للدوافع أرجع فرويد الدافع العدواني إما إلى الدوافع الليبيدية أو إلى دوافع الحفاظ على الذات. بيد أن النموذج الحيوي البيولوجي الذي هو النموذج الصوري للنظرية الثانية، سيعطي للدافع العدواني مجالاً مستقلاً ومنافساً بالتالي لدافع الليبيدو ودوافع الأنا.

هكذا تجد الروح العدوانية، حسب فرويد، أساسها في التكوين البيولوجي للإنسان ذاته. فهو كائن مدفوع بطبيعته البيولوجية ذاتها نحو العدوان، مما يجعل القضاء على مظاهر العدوان والحرب أملاً سراباً وكل ما يمكن عمله هو تقليص هذا الدافع إلى حدود معيّنة، لا القضاء عليه بتاتاً. إن مظاهر التخريب والعدوان والشر، التي تطبع حياة الإنسان المعاصر، مظاهر ذات أساس بيولوجي حتمي متين، ولا سبيل إلى الخلاص منه. وهذا هو ما يفسر لنا جميع مظاهر الشر والعدوان والحروب، سواء تلك التي وقعت في ماضي الإنسان أو تلك التي تحدث في حاضره. «ليس الإنسان كائناً

طيباً وضعيفاً، ذا قلب متعطش للحب، إنساناً نقول عنه إنه يدافع عن نفسه حين يهاجم. بل على العكس من ذلك، هو كائن تحتوي معطياته الغريزية على قدر لا بأس به من العدوانية، وبالتالي فإن القريب بالنسبة إليه ليس فقط تعويضاً وموضوعاً جنسياً، بل هو أيضاً موضوع اعتداء. الإنسان مدفوع إلى إشباع حاجته من العدوان على حساب قريبه، مدفوع إلى استخدام عمله من دون تعويض وإلى استعماله جنسياً من دون موافقته وإلى امتلاك خيراته، واحتقاره، وإلحاق الآلام به، لتعذيبه وقتله. إن الإنسان ذئب للإنسان...»[٢].

إن فرويد يجعل من واقع الإنسان ماهية له. فالإنسان الذي يتحدث عنه فرويد ليس إلا الإنسان كما تنشئه وتصوغه الملكية الخاصة ونظام السوق، إنه الإنسان الجشع الأناني العدواني. وما يدفع فرويد إلى ترسيم هذه الصورة المرحلية للإنسان هو دالتونيته الاجتماعية التي تحيل الظواهر الاجتماعية إلى مكوّنات بيولوجية ثابتة، وهذه الدالتونية الاجتماعية جزء من أيديولوجيا علموية وذات سمات وضعية كانت تطغى على الفكر الأكاديمي في تلك الفترة. وهذه النزعة العلموية تبطن بأحكام قيمية أخلاقية واضحة مثل تلك الأحكام القيمية التي يكوّنها فرويد عن طبيعة إنسانية شريرة وغير اجتماعية، بينما لا نكاد نعثر على مثل أحكام القيمية هاته عند ماركس. فالإنسان حسب هذا الأخير لاحق لنوع

(٢) Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*, traduit de l'allemand par Ch. [Dr Charles] et J. [Jeanne] Odier, bibliothèque de psychanalyse (Paris: Presses universitaires de France, 1971), pp. 64-65.

العلاقات الاجتماعية المحيطة التي تتوقف بدورها على نمط الإنتاج السائد.

إن تصوّر فرويد الأساسي للإنسان هو تصوّر فلسفي أخلاقي تشوبه أحكام قيمية. ونموذج الإنسان عنده هو مزيج يضم خليطاً من المفاهيم الكارهة للإنسان (Misanthropiques) للوك وهوبز[٣]، ومن اللذية الأبيقورية؛ وكلها مصوغة في نظرة فردية مسايرة للمفاهيم السائدة. والفرد، في نظره، في تعارض تامّ مع المجتمع بسبب طبيعته الفردانية العميقة ونرجسيته الفطرية. وبسبب تعارض مبدَئِه الصميم (مبدأ اللذة) تعارضاً حاداً ومستمراً مع مبدأ الواقع بما يتطلبه من تحديدات وإرغامات تفرضها مصلحة المجتمع عامة ورغبات الآخرين. إن التعارض بين الإنسان والعالم والمجتمع والآخرين، هو تعارض دائم لا فكاك منه، لأن الكائن لا يمكن أن يصل إلى لحظة النيرفانا إلا في الحالة غير العضوية. أضف إلى ذلك التعارض بين الفرد والحضارة لأن هذه لا تقوم إلا على أساس الحد من جزء من رغبات الفرد، وعلى تحويل جزء من طاقته الليبيدية نحو خدمة وبناء الحضارة. وفي هذا المجال يمكن اعتبار مفاهيم فرويد عن الحضارة متأثرة إلى حدود بعيدة بالقيم الرومانسية الممجّدة للفرد والطبيعة ضد المجتمع والحضارة. ونحن نعتقد أن الإشكال يرتفع حين نُحِلّ محلّ

---

(٣) Erich Fromm, *La Peur de la liberté: («Escape from Freedom»)*, traduit de l'anglais par C. [Charles] Janssens (Paris: Buchet-Chastel, 1963), p. 14.

مفهوم الحضارة عند فرويد مفهوم المجتمع الرأسمالي، أو حين نفهم منها الحضارة الرأسمالية على وجه التحديد.

إن القمع البيولوجي والقمع الاجتماعي اللذين هما من نصيب الفرد، ليسا قدراً أبدياً، بل إنهما حالة رهينة بنظام الإنتاج القائم على أساس الملكية الخاصة واستغلال العمل. وهنا نجد أيضاً النزعة البيولوجية (مع ما يتبعها من نزعة محافظة) طاغية لدى فرويد، وهي نزعة تحول بينه وبين إدراك الواقع الاجتماعي، كما تجعله ينسب بعض الظواهر الاجتماعية الخاصة لا إلى حضارة معيّنة، بل إلى «الحضارة» عامة، أو ترجعها أحياناً إلى التكوين البيولوجي للإنسان.

ولعل من أهم مساهمات فرويد في فهم الإنسان هي نظرية اللاشعور، أي ذلك الجانب العميق من النفس الإنسانية الذي ظل مجهولاً، والذي يتملك مع ذلك امتياز كونه موجّهاً في خفاء إلى سلوك الفرد، ومضفياً إلى المعاني الكثير من اضطراب السلوك الذي لم يكن أحد يتصور أنه يحمل معنى.

وفكرة اللاشعور تقلب التصوّر الفلسفي التقليدي للإنسان من حيث هو كائن عاقل. فالوجدان يكتسح العقل وينتصر عليه موجهاً إياه من وراء حجاب. وهذا الجانب القوي في الإنسان، الجانب الوجداني، يتخذ لنفسه قشرة رقيقة من العقل، وإن هي إلا مضامين لاشعورية مكبوتة تكتسي طلاء عقلياً. إن اكتشاف اللاشعور وطرق تجليه في الحياة النفسية، يجعل فرويد يسلسل التقليد العقلي للفكر الغربي؛ فهو حين يكشف اللاعقل وراء ما ظنّ أنه عقل،

وعندما يبشّر بضرورة اكتساح العقل لما ينافيه ويعارضه، فإنه يقتفي بذلك خطى الكثير من مفكري الغرب ذوي النزعة العقلية.

إن الإنسان يستطيع أن يتجاوز لاعقلانيته ويتفهّمها بقدر ما يستخدم عقله لاستكشاف غياهب عالمه الداخلي العميق الذي لا تسوده المعايير الاجتماعية، ولا المقاييس المنطقية، ولا التصنيفات الزمنية. إن الإنسان على هذا الأساس تركيب ثنائي تفاعلي بين عناصر العقل والمنطق التي يبدو أن موطنها هو الشعور، ثم عناصر عدم المعقولية المنطقية وانعدام المعايير الاجتماعية، وكذا التداخل الزمني، التي تسود اللاشعور.

وقد قدم التحليل النفسي بعض الطرائق العلاجية العملية لتحرير الإنسان وتخليصه من السيطرة الخفية للاشعور، ومن تحديده لهوية الإنسان، وذلك حتى يصبح واعياً بهذه الدوافع اللاشعورية مالكاً لها لا متحدداً ومتحداً بها. إن فهم اللاشعور وتسليط الضوء على محتوياته وأشكال ظهوره سيؤديان إلى مراقبته والتحكّم فيه إلى حد كبير.

هكذا نلاحظ في نظرية فرويد عن اللاشعور امتزاج رؤيتين متنافرتين: العقلانية واللاعقلانية، تفاؤل الأنوار وكآبة الرومانسية(٤). ونستطيع أن نرى فيها فكراً توفيقياً على الطريقة الكانطية، بين الحتمية والحرية، بين اللاشعور والشعور، بين الليبيدو

---

(٤) إيريك فروم، **رسالة سيجموند فرويد**، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢)، ص ١٦٣.

والأنا. إن الإنسان في الوقت نفسه حرّ بوعيه وبقدرته على مراقبة لاشعوره والتحكّم فيه إلى حد ما.

وهكذا توفّق نظرية الحرية عند فرويد بين تصوّرين متزاوجين للإنسان، من حيث هو كائن مشروط وخاضع لحتمية سيكولوجية وبيولوجية معيّنة. فالشخصية أو الأنا ـ وهي محصورة بين دوافع الهو وضغط الأنا الأعلى ـ تصنع توازنات وتوافقات ليست إلا محصلات لقوى فاعلة. الإنسان في هذه الحالة خاضع لماضيه الطفولي بصورة حتمية، وتابع لمحصّلة القوتين الفاعلتين: الهو والأنا الأعلى، والحالة الثانية هي الإنسان من حيث هو كائن يمتلك بعداً عميقاً خاصاً هو اللاشعور الذي يضفي معنى على ما ليس له في الظاهر معنى، ويستطيع هو بواسطته أن يتجاوز ماضياً ومعطى.

والتحليل النفسي ليس تحليلاً للظواهر بل اكتشاف للمعنى الكامن وراء هاته الظواهر. وهنا نشير إلى تقارب منهجي ملحوظ بهذا الصدد بين فرويد وماركس، فماركس يميّز بين الأشكال التي تبدو عليها الظواهر المجتمعية، وما تكون عليه هاته الظواهر في واقعها. ويرى أن مهمة البحث العلمي هي تخطّي الظواهر إلى كيفية عملها، أي كيف تشتغل العلاقات الاجتماعية في عمقها.

يقول ماركس: «إن **الأولى** (يقصد الظواهر كما تبدو) منتجة مباشرة وتلقائياً كأنماط جارية من التفكير، أما **الثانية** (يقصد العوامل الخفية) فيتعيّن أن يخرجها العلم إلى حيّز الوضوح. إن الاقتصاد

السياسي الكلاسيكي يكاد يلمس الطبيعة الحقيقية للأشياء من دون أن يستطيع مع ذلك التوصل إلى صياغتها بوعي»(٥).

إن الوعي التلقائي حسب ماركس، وعي مشوب بعناصر أيديولوجية ولا يدرك إلا الخطاطات الظاهرة من دون أن يرجعها إلى مقولاتها العلمية. والوعي العلمي هو وحده الذي يستطيع إدراك بنية الأشياء وعلاقاتها والقوانين التي تنظّمها.

أما فرويد فيميّز في نظرية الأحلام بين المحتوى الظاهر والأفكار الكامنة(٦)، ، ويعمّم المنهج التحليلي هذا التمييز على جميع الظواهر النفسية وأنماط السلوك، فيبحث دوماً عن معناها الكامن وعن غايتها. إن كل سلوك بشري يحمل معنى يتعيّن اكتشافه حتى ولو كان ـ بتعبير فرويد ـ حركة أصبع. فالإنسان بهذا المعنى هو «الكائن الذي يمنح معنى لكل شيء بما في ذلك كلمة معنى الصغيرة ذاتها، أو بعبارة أخرى، فالإنسان كائن مزود بالعقل، بحيث لا يكون أبداً خلواً من المعنى، إذ إن هناك دوماً أسباباً معقولة لما ليس معقولاً ولا مسبباً»(٧).

---

(٥) نقلاً عن: Joachim Israel, *L'Aliénation, de Marx à la sociologie contemporaine, une étude macrosociologique* (Paris: Editions Anthropos, 1972), pp. 434-437.

(٦) انظر: سجمند فرويد، **محاضرات تمهيدية في التحليل النفسي**، ترجمة أحمد عزت راجح؛ مراجعة محمد فتحي (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٧)، ص ١١٢.

(٧) E. Borne, «Idéologie et philosophie,» dans: Michel Amiot [et al.], *Les Idéologies dans le monde actuel*, la collection du centre d'études de la civilisation contemporaine ([Paris]: Desclée de Brouwer, [1971]), p. 84.

والعلاقات الاجتماعية الوحيدة التي يعيرها فرويد كبير اهتمام، هي العلاقات القائمة بين أطراف الثالوث العائلي، التي يحكمها مركّب أوديب. وأساس أهمية العلاقات العائلية عند فرويد هي حاجة الإنسان إلى الحماية والحب. فالإنسان هو الكائن الوحيد من بين الكائنات، الذي يمضي أطول فترة في كنف الوالدين، أي إن فترة تبعيته للوالدين هي أطول فترة مما لدى أي حيوان. ومن ثمة تكتسب العلاقات العائلية أهمية خاصة، وهذه هي الزاوية الوحيدة التي ينظر من خلالها فرويد إلى العلاقات الاجتماعية القائمة بين الفرد ومحيطه البشري، وتقدم هذه العلاقة في صورة تجريدية بمعزل عن العلاقات الاجتماعية العامة، وفي إهمال ارتباط البنية العائلية بالبنية الاجتماعية العامة(٨).

العلاقات التي يتصوّر فرويد قيامها بين أفراد العائلات هي بشكل غير واع، العلاقات التبادلية نفسها القائمة في السوق؛ فإذا كان الإنسان عند فرويد عبارة عن آلة فيسيولوجية أولاً، ثم هو بعد ذلك كائن مدفوع إلى الاتصال بالآخرين، فإنه يكون كائناً اجتماعياً بمعنى أنه على الرغم من مونادية الأصلية، يجد نفسه في حاجة إلى الآخرين من أجل إشباع حاجاته ورغباته، فالطفل في

(٨) يقول لوكاتش: «إن النزعة الغالبة على الفلسفة في مرحلة الإمبريالية تقوم على إهمال الشروط الاجتماعية وعلى اعتبارها معطيات ثانوية تؤثر تقريباً في ماهية الواقع الإنساني». انظر: جورج لوكاتش، **ماركسية أم وجودية؟**، ترجمة جورج طرابيشي (عمّان: دار اليقظة للطباعة والنشر، [د. ت.])، ص ٥٧.

حاجة إلى أمه لحمايته وتوفير الإشباع الكافي له، والبالغ في حاجة إلى شريك لإشباع دوافعه الجنسية. وجميع علاقات الحب والحنان والتعاطف قائمة على الحاجات والمصالح الليبيدية ومصاحبة لها. والإنسان الجنسي الذي يتحدث عنه فرويد مشتق من الإنسان الاقتصادي، الذي هو موضوع الاقتصاد الكلاسيكي[٩]. فحاجات هذا الإنسان حاجات اقتصادية تجد إشباعها في تبادل الخيرات في السوق. وحاجات الإنسان الجنسي حاجات فسيولوجية ليبيدية تجد إشباعها المتبادل في العلاقات بين الجنسين. وفي كلتا الحالتين الاقتصادية والجنسية يظل الإنسان كائناً منفرداً وأشبه ما يكون بشجرة الصنوبر الوحيدة، تلك التي شبّه بها كيير كغارد توحّد الذات وانفرادها.

حسب هذا التصور يجد الناس أنفسهم في حالة انعزال وجودي، ويظلون غرباء عن بعضهم البعض لا تجمع بينهم سوى حاجة بعضهم إلى البعض للإشباع المتبادل. فالانفصال هو الحالة الوجودية الأصلية، والاتصال هو الحالة الاجتماعية اللاحقة.

إن صورة العلاقات الأكثر صميمية بين الكائن الإنساني والآخر الإنساني، وهي العلاقات العاطفية والوجدانية والتجاذبية بين الناس، هي بالضبط نسخة أخرى (إنسانية طبعاً) من العلاقات

---

(٩) Fromm, *La Crise de la psychanalyse, essais sur Freud, Marx et la psychologie sociale*, p. 61.

الاقتصادية القائمة في السوق، التي تحدد بصورة حتمية جميع العلاقات القائمة في المجتمع وتنسجها على منوالها. وفرويد يعتبر هذه العلاقات التبادلية في المجال العاطفي وفي مجال إشباع الحاجات، هي العلاقات الوحيدة الممكنة والواقعية، في حين أنه يرسم علاقات خاصة بنمط اجتماعي معيّن هو نمط المجتمع الغربي الرأسمالي في فترة من فتراته.



(٢)

حول مدلول الاستلاب(*)

تشاء قوانين الموضة التي غزت كل الميادين بما في ذلك ميدان الفكر، أن يصبح الاستلاب لفظاً متداولاً ومستهلكاً بكثرة. ليس غريباً إذن أن يحظى هذا اللفظ بكل أسبقية، ويصبح زينة المقالات وحلية الأحاديث. إن ما يجيز استخدام مفهوم من المفاهيم هو مدى الحاجة إليه للتعبير عن واقع معيّن، ومدلول الاستلاب يقدم هذه الاستجابة السريعة. ولكن السؤال في هذه الحالة هو ما إذا كان اللفظ يستطيع أن يعبّر بالضبط عن هذه الحالات التي هو مدعو إلى التعبير عنها. ولعل الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى مصطلح مغرٍ كهذا. وأغلب الظن أن مصدر صفته الإغرائية هو غرابته وجدّته وعدم تحدده، فهو بقابليته لاحتواء عدد كبير جداً من الوحدات الدلالية (الغربة، العبث، الانفصال، السلب، الحرمان، الشعور بالضياع... الخ.) مهيأ للتعبير

(*) نشرت سابقاً في: **أقلام** (الدار البيضاء) (آذار/مارس ١٩٧٣).

عن مجالات متباينة ومتنوعة، فهو يكاد يعني كل شيء ولا شيء بالضبط. وهو من أوسع المصطلحات المعاصرة وأكثرها تداولاً: «وإذا قمنا بوصف وتخيّل للأدب السوسيولوجي والسيكولوجي الحالي (...) سنكتشف أن عدداً لا بأس به من الكتب والمقالات يستخدم فيها لفظ الاستلاب، وهي تتطرق إلى كل شيء ابتداء من المشاركة الضعيفة في الانتخابات، إلى التمييز العنصري وعدد من الأزمات الاجتماعية، إلى السلوك العصابي الفردي»[١].

أ ـ تطوّر مدلول الاستلاب

الاستلاب مفهوم أثري في تاريخ الفلسفة. ويعود تاريخه إلى المثالية الألمانية، بل هناك من يعود به إلى فكرة أفلوطين عن تحوّلات الواحد[٢]، ويستخدمه فروسو لوصف انعكاس حالة **انفصال** الإنسان عن الطبيعة **وحرمانه** من حريته الطبيعية الأصلية حينما انخرط في العقد الاجتماعي[٣]. ثم تستخدمه المثالية الألمانية (كانط) للدلالة على **عدم اكتمال وغربة** الأنا الظاهري بالنسبة إلى الأنا النوميني. أما هيغل فيستخدمه للدلالة على انفصال الفكر (أو الروح) عن ذاته في عملية خلق الموضوعات. فالموضوعات هي تحقق موضوعي للفكر وانفصال عنه أو استلاب له[٤].

---

(١) Dragutin Leković, *La Théorie marxiste de l'aliénation* (Beograd: Institut za izucavanje radnickog pokreta, 1964).

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه.

يؤسس ماركس في مرحلته الفلسفية (اللاحقة للفترة الليبرالية، فترة الأطروحة وكتابات الجريدة الرينانية) نظرية في الاستلاب مؤداها أن الإنسان يعاني، في مظاهر حياته كافة، ظاهرة كلية غير سليمة هي ظاهرة الاستلاب. تأخذ هذه الظاهرة مظاهر ثلاثة: **استلاب أيديولوجي**(٥)، يتمثّل في خضوع الإنسان لعالم الوهم وانفصال ماهيته عنه، و**استلاب سياسي**(٦) يتمثّل في انفصال عالم السلطة السياسية عن الإنسان، و**استلاب اقتصادي**(٧) يتمثّل في تبعية العمل لرأس المال، وغربة العامل عن منتوج عمله وخضوعه للقوة الاجتماعية للمنتوج، تلك القوة التي تتحوّل مباشرة من العامل إلى المالك. والعلاقة بين هذه المظاهر هي علاقة عللية بمعنى أن الاستلاب الاقتصادي هو علة مظاهر الاستلاب الأخرى كافة، أو أنها مشتقة منه. العمل المستلب إذاً هو علـى الاستلاب السياسي والاستلاب الأيديولوجي. وهناك ثلاثة عناصر يمكن اعتبارها أساساً للعمل المستلب هي:

(١) الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، (٢) وتقسيم العمل الذي هو نتيجة تطوّر «القوى المنتجة»، (٣) ثم تحوّل العمل الإنساني إلى سلعة تسرى عليها القوانين نفسها التي تحكم السلع الأخرى. إن هذه العوامل الاجتماعية هي التي تولّد حالات الاستلاب.

---

(٥) يعرضه ماركس في: Karl Marx, *Critique de la philosophie du droit de Hégel*, [traduit par Ed. Fortin] (Paris: V. Giard et E. Brière, 1843).

(٦) يعرض ماركس خطوطه العامة في: المصدر نفسه، و Karl Marx, *La Question juive* (Paris: Libr. Jacques, [s. d.]).

(٧) يعرضه ماركس في **مخطوطات سنة ١٣٤٤** الذي هو خلاصة فكر ماركس الشاب.

هذه العوامل الاجتماعية الثلاثة (تحوّل الإنسان وقوة عمله إلى بضاعة وتقسيم العمل والملكية الخاصة) هي الثالوث العللي للحالات السيكولوجية للاستلاب.

(أ) يشعر العامل بأنه مستلب بالنسبة إلى عمله أي نشاطه الخاص. فهو يشعر بأن عمله ليس عملاً إرادياً بل هو عمل إرغامي «إنه حكم بأشغال شاقة؛ فهو ليس تلبية لحاجة، بل هو وسيلة لتلبية حاجات خارجة عنه». يصبح العامل إذاً **غريباً عن عمله، ويشعر بأن عمله «خارجي»** بالنسبة إليه، وأنه ليس إثباتاً لذاته بل هو تنكّر ونفي لها. يقول ماركس في **المخطوطات** إن استلاب العمل يتجلى في أن «العمل خارجي بالنسبة إلى العامل أي لا ينتمي إلى كينونته، وبالتالي فالعامل لا يثبت ذاته في عمله، بل العكس فهو يتنكر لذاته في العمل، (...) وهو لا ينمّي في العمل أية طاقة حرة من طاقاته لا مادية ولا معنوية، بل يقتل جسمه ويخرّب روحه، وهذا هو السبب في أن العامل لا يشعر بأنه لا يملك زمام نفسه إلا حين يغادر العمل (...) إن عمله هذا ليس نشاطاً إرادياً بل هو عمل قسري. إنه حكم بأشغال شاقة. فهو ليس تلبية لحاجة بل هو وسيلة لتلبية حاجات خارجة عن العمل»(٨).

---

(٨) انظر: Karl Marx, *Manuscrits de 1844: Economie politique et philosophie*, trad. et notes de Emile Bottigelli, présentation (Paris: Ed. sociales, 1969), p. 60.

انظر أيضاً الطبعة العربية لـ: كارل ماركس، **مخطوطات ١٨٤٤**، ترجمة الياس مرقص (دمشق: [دار دمشق للطباعة والنشر]، ١٩٨٠).

يتجلى الأثر السيكولوجي لاستلاب العامل بالنسبة إلى عمله في غربة عمله عنه، وخارجيته بالنسبة إليه، وإنكاره لذات العامل، وقتله لروحه وقسريته، مما لا يجعل هذا العمل تجلياً لماهية الإنسان المنتجة والاجتماعية بل تخريباً وقتلاً لها. ليس هذا العمل امتداداً للحياة أو نشاطاً تلقائياً من نشاطاتها بل هو وسيلة للحياة، إذ به وبعده فقط تبدأ الحياة.

تنتج من ذلك مباشرة غربة الإنسان عن نوعه. فإذا كانت ماهية الإنسان أيضاً في نوعه، فإن العمل المستلب يفصل الإنسان العامل عن نوعه، أي يهدد إنسانيته ويسلبه إياها.

(ب) بالإضافة إلى شعور العامل باستلابه بالنسبة إلى عمله وبالتالي تجاه نوعيته الإنسانية، يشعر العامل أيضاً بأنه مستلب تجاه منتوج عمله. فهو يشعر بأنه غريب عن منتوجه، فحالما يكتمل هذا الأخير ينفصل عن العامل المنتج وينضاف كملكية خاصة إلى المالك تعود لتسيطر عليه. «إن الموضوع الذي ينتجه يعود ليجابه العمل كما لو كان كائناً غريباً، أو كما لو كان المنتوج قوة مستقلة عن المنتج»[٩]. إن العامل لا يفقد المنتوج فقط، ولا ينفصل عن ملكيته فقط، بل إن منتوجه يأخذ صورة قوة قاهرة فهو ينضاف إلى رأس المال وبذلك يصبح أداة استغلال لقوة العامل الذي أنتجه.

ويتضمن استلاب الإنسان بالنسبة إلى منتوج عمله استلابه تجاه الطبيعة إذ تأخذ الطبيعة في هذه الحالة صورة خصم. فحين

(٩) المصدران نفسهما، ص ٥٧ و ١٧١ على التوالي.

يختطف من الإنسان منتوجه فإن الطبيعة برمّتها تكون قد انتزعت منه ولم تعد في ملكه. إن الإنسان بإعادة إنتاجه للطبيعة بفعل العمل الذي يمارسه عليها يحصل على البعد الشمولي للنوع. ولكن العامل في المجتمع الرأسمالي بعيد عن أن يحصل على شمولية كينونته في الطبيعة، وبعيد عن أن ينطبق على النوع ويتّحد به، لذلك يجد نفسه مُزاحاً بعنف عن الطبيعة ومعاداً بقسوة إلى خصوصيته كونه كائناً بيولوجياً[١٠].

والخلاصة هي أن هناك واقعاً اجتماعياً مستلباً (أي فاعلاً)، أركانه الثلاثة هي بضاعية العمل وتقسيم العمل والملكية الخاصة، يولّد حالات استلاب سيكولوجية تتمثّل في شعور العامل بانفصال فعل عمله عن ماهيته النوعية ـ من حيث هو كائن منتج ـ وتحوّله إلى أداة استنزاف لمجهوده وسيطرة عليه، وبالتالي إلى سلب لماهيته.

واضح أن هذه النظرية تقوم على أساس تصوّر أنترولوجي ـ فلسفي للإنسان من حيث هو كائن نوعي، أي إن ماهيته هي في نوعه وفي شموليته. فهو كائن بمعنى أن الفرد يحقق في ذاته كل صفات واستعدادات النوع. وهو كائن اجتماعي في عمقه فهو لا يمكن أن يحيا خارج العلاقات الاجتماعية «فالمجتمع إذاً هو نتيجة الطابع الاجتماعي الأساسي للإنسان»[١١]. وهنا يتجلى التصوّر الفلسفي

---

(١٠) انظر: Jean-Yves Calvez, *La Pensée de Karl Marx*, points, politique; 38 (Paris: Editions du Seuil, 1978), pp. 141-142.

(١١) Joachim Israel, *L'Aliénation, de Marx à la sociologie contemporaine, une étude macrosociologique* (Paris: Editions Anthropos, 1972), p. 121.

التجريدي للإنسان، فالطابع الاجتماعي للإنسان هو سر وجود المجتمع عند ماركس الشباب و«الفرد هو الكائن الاجتماعي»(١٢). بينما نجد الأمر على عكس ذلك في المرحلة الثانية من تفكيره حيث يقدم نموذجاً سوسيولوجياً للإنسان. فالطابع الاجتماعي للإنسان من تأثير المجتمع وليس العكس. وتعلن الموضوعة السادسة حول فويرباخ بشائر تحوّل نظري كبير في فكر ماركس: «ولكن ماهية الإنسان ليست تجريداً مباطناً للفرد المنعزل. إنها في واقعها مجموع العلاقات الاجتماعية». إن الطابع الاجتماعي للإنسان إذاً هو انعكاس لواقعه وعلاقاته الاجتماعية، وليس الواقع الاجتماعي انعكاساً للماهية الاجتماعية للإنسان.

هذا التحوّل النظري بصدد تصوّر الإنسان ليس إلا جزءاً من تحوّل كبير تعلن عنه الأطروحات والأيديولوجيا الألمانية في صورة حية. ويؤرخ ماركس لهذا التحوّل قائلاً: «(...) فقد قررنا أن نخرج معاً معارضة رأينا للرأي الأيديولوجي الخاص بالفلسفة الألمانية وفي الحقيقة أن نصفّي حساباتنا مع وعينا الفلسفي السابق»(١٣).

والحق أن هذا التحوّل النظري (الذي يعطيه ألتوسير مصطلحاً سلبياً ووحيد الجانب هو: القطيعة الإيبستيمولوجية)(١٤) يقدم تصوراً

---

(١٢) ماركس، **مخطوطات ١٨٤٤**، ص ٢١٧، و Marx, *Manuscrits de 1844: Economie politique et philosophie*, p. 90.

(١٣) Karl Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique,* trad. de l'allemand par Maurice Husson et Gilbert Badia (Paris: Ed. sociales, 1957), p. 45.

(١٤) انظر: Louis Althusser, *Pour Marx, théorie*; 1 (Paris: F. Maspero, 1972), p. 25.

جديداً عن المجتمع وعن الإنسان والتاريخ، أو بعبارة أخرى هو بداية تكوّن المادية التاريخية. وما هذا التحوّل إلا انتقال من وعي فلسفي إلى وعي علمي، من الكائن النوعي إلى الكائن الاجتماعي، ومن الاستلاب إلى التشيّؤ، ومن التحقق الذاتي الفردي للإنسان إلى خلق الشروط الاجتماعية لفهم الإنسان واستشراف آفاق تحرره.

الاستلاب إذاً مصطلح أثري في عملية تطوّر فكر ماركس وهو ينتمي إلى مرحلة الوعي الفلسفي، ثم هو مفهوم يقوم على أساس تصوّر فلسفي تجريدي للإنسان وعلى أساس تصوّر رومنطيقي للعمل الإنساني (أي التمجيد الرومنطيقي لعمل الصنّاع السابق على الرأسمالية والتصنيع). ثم هو بالإضافة إلى ذلك مصطلح قد تخلّى عنه صاحبه وأخذ يستخدم مفاهيم اجتماعية واقتصادية أكثر تحديداً هي: فيتيشية السلعة، واستغلال قوة العمل، وقانون الإفقار وقانون التراكم، وإنتاج فائض القيمة... وبكلمة واحدة، فإن الانتقال من الاستلاب إلى التشيؤ هو انتقال من التصوّر الفلسفي التجريدي إلى تصوّر سوسيولوجي واقتصادي ملموس.

ب ـ نظرية التشيؤ

ينحت لوكاتش لفظ التشيؤ (Réification) للتعبير عن نظرية ماركس الثانية حول الاستلاب. أساس نظرية التشيؤ هو ما يدعى بفيتيشية السلعة أو السمة السحرية للسلعة، ذلك أن الموضوعات في نظام الإنتاج الرأسمالي تتحوّل مباشرة إلى سلع، أي إلى موضوعات

لا ينظر إليها من حيث قدرتها على إشباع وتلبية الحاجات الإنسانية، بل من حيث قيمتها التجارية بالنسبة إلى موضوعات أو منتوجات أخرى. وبعبارة أخرى، فإن نمط الإنتاج الرأسمالي يكسب جميع الموضوعات قيمة تبادلية ويباعد بين قيمتها الاستعمالية (أي قيمتها المباشرة في إشباع الحاجات) وقيمتها التبادلية (أي قيمتها بالنسبة إلى موضوعات أخرى مقاسة بقيمة تبادلية شاملة هي المال). تكتسب الموضوعات كافة إذاً بصورة حتمية قيمة تبادلية ما في المجتمع الرأسمالي. والقوانين الموضوعية لنظام السوق الرأسمالي هي التي تحدد بصورة حتمية أيضاً القيمة التبادلية لسلعة ما(١٥).

بابتعاد الإنتاج الرأسمالي عن الأهداف المباشرة، أي إشباع الحاجات، وباتخاذه طابعاً عاماً وتجريدياً تكتسب جميع الموضوعات قيمة تبادلية، وتتخذ صفة أشياء ذات قيمة تبادلية معيّنة تحددها قوانين السوق أي قوانين العرض والطلب. وبتحوّل الموضوعات إلى سلع، أي إلى مجرد أشياء، تصبح مستقلة عن الأهداف التي أنتجت من أجلها، بل تتحوّل ضد هذه الأهداف. وقل هذا أيضاً عن كل المؤسسات الاجتماعية(١٦). ولا يقف الأمر عند هذا الحد، بل تتحوّل قوة العمل وكل العلاقات الإنسانية إلى قيم تبادل، وتكتسي صبغة علاقات بين أشياء.

---

(١٥) Israel, *L'Aliénation, de Marx à la sociologie contemporaine, une étude macrosociologique*.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٩٨.

وبخضوع السلعة لقوانين السوق لا لحاجة المستهلك تأخذ عملية الإنتاج صبغة موضوعية (بمعنى خارجية) أكثر فأكثر، وتطغى الصبغة الشيئية للسلع على محتواها الاجتماعي. ويتجه الإنتاج الرأسمالي إلى إخفاء الطابع الاجتماعي (والإنساني بالتالي) للإنتاج، وينزل به إلى الدرجة الثانية لحساب طابعه الشيئي والموضوعي والقانوني. إن العلاقات الاجتماعية بين المنتجين تتقنّع بواسطة عملية اشتغال السوق وبواسطة شكليات بيع وشراء المنتوجات[17]. ويصاحب اختفاء الجانب الاجتماعي للإنتاج لحساب جانبه الموضوعي، تنامي قيمة الأشياء والموضوعات وتناقص قيمة العامل البشري. وفي وضعٍ كهذا يصبح للآلات القيمة السابقة للبشر، بينما تنحطّ القيمة البشرية إلى مجرد قيمة الآلات. يقول ماركس: «وهكذا نرى السرّ الذي يحيط بشكل السلعة بسيطاً وينحصر في أنه يعكس للناس الصفة الإجمالية لعملهم على أنها صفة موضوعية عالقة بمنتجات العمل نفسها، ويعكسها كذلك بوصفها خاصية اجتماعية طبيعية لهذه الأشياء. يترتب على هذا أن العلاقة الاجتماعية القائمة بين المنتجين والمجموع الكلي لعملهم تبدو بالنسبة إليهم علاقة اجتماعية بين منتجات عملهم لا بينهم هم أنفسهم»[18]. كما يرى

---

(١٧) المصدر نفسه، ص ٤٢٤.

(١٨) كارل ماركس، **رأس مال**، ترجمة راشد البراوي (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٩)، ج ١، ص ٣٥. ونشير إلى عدم التطابق البيّن بين الترجمة العربية والترجمة الفرنسية في: Karl Marx, *Le Capital,* coll. la pleiade (Paris: Gallimard, 1963), vol. 1, p. 606.

انظر أيضاً: Israel, Ibid., pp. 424-435.

أن مصير منتجات اليد هو مصير منتجات الدماغ الإنساني نفسه في العالم الأيديولوجي، وهو استقلالها وتمتّعها بكيان خاص وقدرتها على التواصل في ما بينها ومع الناس. تستقل هذه القوى الاجتماعية عن الناس، وتعود لتسطير عليهم وتشعرهم بقدرية وحتمية، بل بأبدية الأوضاع السائدة.

كل هذه التحليلات تقدم تعليلاً اجتماعياً للتشيؤ، بمعنى أنه وليد نمط إنتاج اجتماعي معيّن أي إنه معلول لكيفية التنظيم الاجتماعي لعملية الإنتاج. فالتشيؤ ليس معلولاً للتقنية أي للقوة المنتجة الميتة، بل لعلاقات الإنتاج الاجتماعية السائدة، هذه العلاقات التي تفرض تحويل كل النشاطات الإنسانية وكل المنتجات إلى سلع أي إلى أشياء تحمل في ذاتها قيمة تبادلية.

جـ ـ لماذا التمسّك بمفهوم الاستلاب؟

يبدو إذاً أن تحليل ماركس للتشيؤ أوضح موضوعاً وأدق منهجياً من تحليله للاستلاب. فهو يرجع الاستلاب إلى الملكية الخاصة وإلى تقسيم العمل بالدرجة الأولى ثم إلى تحوّل قوة العمل إلى بضاعة. ولكن ذلك كان من قبيل الحدس الفلسفي. إذ إنه بعد أن قام بتشريح سوسيولوجي واقتصادي للمجتمع الرأسمالي، وبيّن ميكانيزم اشتغال بنياته الكبيرة والصغيرة، استطاع أن يبرز العملية الاجتماعية التي تولّد التشيؤ، وهي عملية تحوّل الموضوعات إلى سلع، وكيف أن القوة التي يتم بها هذا التحوّل تسري على المجتمع

كله. نحن إذاً ـ بصدد التشيؤ ـ أمام تحليل عيني لكيفية عمل نمط اجتماعي معيّن (هو النمط الرأسمالي)، ولسنا أمام حالة عامة (هي الاستلاب) تتميّز بتوفر عوامل معيّنة (الثالوث العللي للاستلاب). وهذا ما يبرز قولنا إن الانتقال من نظرية الاستلاب إلى نظرية التشيؤ هو انتقال من الوعي الفلسفي العام والمجرد إلى الوعي العلمي السوسيولوجي. وعلى الصعيد الأيديولوجي هو انتقال من مشكلة تحقيق الذات الإنسانية الفردية إلى مشكلة التنظيم العقلاني والواعي لعملية التطوّر الاجتماعي(١٩).

يبدو إذاً أن الاستلاب مفهوم أيديولوجي بالمعنى الذي افترضه ألتوسير، أي إنه مفهوم يشير إلى مجموعة من الوقائع الموجودة ولكنه ـ بعكس المفهوم العلمي ـ لا يقدّم طريقة أو واسطة معرفتها(٢٠). وبالتالي لا يمكن أن يعيّن نظرياً بنيتها الخاصة. كما إنه مرتبط بكل تصوّر يعتبر الماهية سابقة على الوجود.

لكن ما هي إذاً القاعدة الاجتماعية الكامنة وراء ارتفاع القيمة الاستعمالية لمفهوم الاستلاب؟ لعل ما يجذب في هذا المصطلح هو غرابته الأثرية، ولكنه من ناحية أخرى يستجيب لإدراك عام وغير محدد للظواهر الاجتماعية كأن نقول إن شخصاً ما مريض من دون أن نقوم بتشخيص هذا المرض وتحديد نوعيته. ويعكس هذا المفهوم إذاً إدراك بعض الفئات الاجتماعية الغامض للظواهر الاجتماعية

---

(١٩) Israel, Ibid., p. 417.

(٢٠) Althusser, *Pour Marx*, p. 229.

ويستجيب لحاجتها إلى مفهوم عائم لإدراك عائم وهذا ما يجعل البعض يعتبره «مفهوماً مريضاً».

إن الواقع الاجتماعي في المجتمعات المستعمرة سابقاً واقع أكثر تعقيداً بما لا يقاس وأكثر تشابكاً من الواقع الاجتماعي الواضح المعالم في العالم المتقدم بفعل تأثير عملية الفرز الاجتماعي الناجمة عن دينامية الصراع الاجتماعي في المجتمعات المتقدمة، وبفعل التداخل الاجتماعي وتنوع المؤثرات في المجتمعات المستعمرة سابقاً، وذاك هو الأساس الاجتماعي لإدراك غير واضح للبنيات الاجتماعية ولمظاهر الصراع الاجتماعي. وهنا يتعيّن أن يأتي الوضوح النظري، والتخلي عن المفاهيم السديمية ليعوّض هذا التعقيد والتنوع اللامتناهي في البنى الاجتماعية.

إن هذا المفهوم يمكن أن يكون مفيداً في جدال سياسي أو في مبارزة أيديولوجية، ولكنه لا يمتلك القيمة نفسها في منهج علمي أو بناء نظري.

إذا كان لفظ الاستلاب كمدلول فلسفي يعني انفصال جزء من الذات وتجسّده في موضوع يعود ليتحكم فيها، فإنه غالباً ما يستعمل بمعنى الاغتراب فقط، أي شعور الذات بالغربة، وهنا نستطيع أن نتحدث عن الاغتراب المكاني أو الزماني أو الإعلامي أو الاغتراب النفسي أو غيره. وبذلك يكون الاغتراب عنصراً من عناصر الاستلاب من حيث هو انفصال وسيطرة. وحتى إذا ما تحدّثنا عن الاغتراب الإنتاجي فإن هذا المدلول يظل ناقصاً من حيث انتقاء عنصر السلب والنفي والتحكّم.

وعلى وجه العموم فإن مدلول الاستلاب مدلول واسع وعريض بحيث يعني الاغتراب والانفصال والتحقق الموضوعي للذات والتخلي (كما عند روسو)، والضياع والسلب وغيرها من المعاني، كما إنه يطال مجالات لا حصر لها (التجارة ـ الفكر ـ اللغة ـ الحضارة وغيرها). ولعله بهذا الاتساع الفضفاض يصبح مدلولاً عائماً يعني كل شيء، وكأنه لا يعني شيئاً بالضبط.

(٣)

فتغنشتين وفلسفة اللغة(*)

«إننا نتخلّص، بواسطة تحليل اللغة، من عمق الروح من دون أن نفقد روح العمق.
إننا نستمتع بمزايا النزعة الوضعية، من دون أن نقاسمها فضاضتها التجريبية».

يورغن هابرماس(**)

أ ـ اللغة والفلسفة

لم يبلغ الافتتان بتقدم العلوم الطبيعية والرياضية في العصر الحديث، من حيث هي قبل كل شيء مناهج دقيقة تقود إلى نتائج مضبوطة، مبلغ افتتان الاتجاهات الوضعية والتحليلية السائدة في

(*) نشرت سابقاً في: **أقلام** (كانون الثاني/يناير ١٩٨٠).

(**) Jurgen Habermas, *Profils philosophiques et politiques*, traduit de l'allemand par Françoise Dastur, Jean-René Ladmiral et Marc B. de Launay; préface de Jean-René Ladmiral, les essais; 191 ([Paris]: Gallimard, 1974), p. 184.

الفكر الفلسفي في إنكلترا. فالعلم الحديث بنتائجه الدقيقة وبخطواته المنهجية الصارمة، وبقابلية قضاياه للملاحظة المشتركة، وللتواصل، وللاختيار، قد أصبح نموذجاً لكل معرفة دقيقة. وقد أخذ هذا النموذج يمارس أكبر الأغراء على العديد من المعارف والعلوم، وبخاصة في ميدان الدراسات الإنسانية والاجتماعية، إذ أخذت هذه العلوم تتجه بالتدريج تحت وطأة هذا الإغراء نحو التشبّه بمناهج العلوم الدقيقة، وتصطنع بالتدريج، هي أيضاً، المنهج الاختباري، أو تسعى إلى تطبيق الصياغة الكمية الرياضية في ميدان الإنسان.

ويتحدّث البعض عن صدمة سيكولوجية عميقة وهادئة يستشعرها علماء الإنسانيات نتيجة تقدم العلوم الطبيعية والرياضية وتخلّف العلوم الإنسانية والفلسفة. كما يتحدث آخرون عن حنين دفين لدى المشتغلين بالإنسانيات نحو التشبه بدرجة الدقة والاختيار المألوفة في العلوم الدقيقة، وهو حنين في منتهى القوة والعمق[١].

أما في ميدان الفلسفة فقد جاءت الصدمة أقوى، إذ لا يتعلق الأمر بتخلّف منهجي ونظري فقط، بل بأزمة كيان وهوية نتيجة الانفصال التدريجي للعديد من العلوم الإنسانية عن الفلسفة ذاتياً. وهي أزمة تعود أعراضها الأولى إلى كانط الذي قدم شهادة صريحة على تقدم العلم الرياضي والطبيعي وعلى تأخر الميتافيزيقيا.

---

(١) Adam Schaff, *Structuralisme et marxisme*, traduit du polonais par Claire Brendel (Paris: Editions Anthropos, 1974), p. 20.

وقد ظلت الفلسفة الإنكليزية أكثر الاتجاهات الفلسفية ميلاً إلى الحسية والتجريبية والوضعية منذ هيوم الذي دعا إلى طرح كل ما لا يتضمن استدلالاً رياضياً أو استقراء تجريبياً، وقد ظلت هذه الاتجاهات الفلسفية أكثر حساسية تجاه التطوّر العلمي.

في هذا السياق، تحتل فلسفة فتغنشتين وضعية مزدوجة وحرجة. فالرسالة **المنطقية الفلسفية**، اعتبرت، **من جهة**، بمثابة إنجيل لدائرة فيينا الوضعية المنطقية، وهي، من جهة ثانية، مؤلَّف أساسي ضمن التراث الفلسفي للمدرسة التحليلية التي انطلقت مع ظهور مقال جورج مور المنشور سنة ١٩٠٣، والتي يعتبر راسل أحد روادها. تنتمي **الرسالة** (١٩٢١) إلى الوضعية المنطقية، بل تتمّمها، من حيث إنها إدانة جهرية للفلسفة بمفهومها التقليدي، ومن حيث إنها تتضمن دعوة إلى إنشاء «جهاز رمزي» أو لغة اصطناعية تحصّن الفلسفة الوضعية العلموية ضد الميتافيزيقيا، وهي الدعوة التي حمل لواءها كارناب، أحد أكثر الوضعيين المناطقة تصلباً في تصميمه على مناهضة الميتافيزيقيا، وفي عمله على إنشاء لغة اصطناعية. كما تنتمي الرسالة إلى الاتجاه التحليلي من حيث إنها تحليل للمشاكل الفلسفية على أنها مشاكل لغوية، ومن حيث إنها نقد لغوي للفلسفة لا مجرد تأمل فلسفي في اللغة.

ب ـ الهوية الجديدة للفلسفة

يميّز مؤرخو الفلسفة عادة بين الوضعية المنطقية (أو الوضعية الجديدة أو التجريبية المنطقية) وهو الاتجاه الذي يمثّله رودولف كارناب (١٩٧٠) وألفرد ج.آير، وبين الفلسفة التحليلية (مور

وراسل وفتغنشتين) رغم أواصر القرابة الفكرية القوية بين الاتجاهين؛ فالاتجاهان يلتقيان في المناهضة الشديدة للفلسفة التقليدية وللميتافيزيقيا وفي قصر التفكير الفلسفي بصفة عامة على اللغة وفي الدعوة إلى ضرب من الفلسفة العلمية.

يمكن أن يتساءل المرء عن العوامل القصوى التي أسهمت في توجيه البحث الفلسفي نحو الاقتصار على التأمل في اللغة كموضوع واحد ووحيد. يرجع آدم شاف في كتابه **اللغة والمعرفة** تزايد الاهتمام الفلسفي باللغة الذي تمّ في القرن العشرين إلى عدة أسباب من بينها التطوّر الكبير الذي حصل في المنطق، والثورة الفكرية في العلوم الطبيعية وتقدم العلوم الاجتماعية. فبالنسبة إلى المنطق كان اكتشاف النقائض المنطقية والمفارقات الدلالية، في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، قد أدى إلى حدوث أزمة في المنطق. فمفارقة مثل «فئة الفئات ليست عضواً في نفسها» أو مثل مفارقة الكذاب (كل الأقريطيين كذابون)، بدت وكأنها تهدد أسس المنطق الصوري والحساب، لأنها تطرح على الفكر المنطقي والرياضي تناقضات تبدو كما لو كانت غير قابلة للحل. كان يتعين على العلم في هذه الوضعية الحرجة، إما أن يرفض المنظومة المنطقية الموجودة أو أن يبحث عن أصل الخطأ. وقد اتجه العلم بعد ذلك إلى محاولة تحليل منبع الخطأ في هذه النقائض والمفارقات منتهياً أي أن النقائض تنتج من الاستعمال غير المشروع للغة (استعمال كلمات مثل «كل» في إشارتها إلى الفرد وفي دلالتها على الكل، و«شيء» وغيرها...) وكذلك عن الخلط بين

اللغة الموضوعية، أي اللغة التي نتحدث بها عن الشيء واللغة الصورية، أي اللغة التي نتحدث عنها[٢]. وقد أشار راسل ثم فتغنشتين في ما بعد إلى الآثار الفكرية السيئة الناتجة من الخلط بين الصورة الظاهرية للقضايا وصورتها المنطقية الفعلية، وذلك بسبب عدم تلاؤم البناء المنطقي مع البناء النحوي.

أما في مجال العلوم الطبيعية فقد حدثت ثورة فكرية كبيرة تجلت في التغيّرات التي أحدثتها نظرية النسبية ونظرية الميكانيكا الكانطية في الجهاز المفهومي للفيزياء الكلاسيكية. هذه الثورة دفعت العلماء والفلاسفة إلى التفكير في أهمية تدقيق المفاهيم والتعبيرات التي تستخدمها الفيزياء في بناء نظرياتها مثل مفهوم التأني. بل إن إبراز دور اللغة في بناء النظرية العلمية قد فتح الباب أمام النزعة الاصطلاحية التي ترى أن القضايا التي تكوّن صورتنا عن العالم متوقفة بالدرجة الأولى على الجهاز المفهومي المستخدم لصياغة هذه الصورة[٣]. إن هذه الأزمة المفهومية التي قادت العلماء إلى ضرورة مراجعة الأجهزة المفهومية، وإلى ضرورة ضبط تدقيق الأدوات اللغوية، منفتحة من ثمة على أهمية اللغة، قد دفعتهم أيضاً إلى إبداء الحذر تجاه المشكلات الفلسفية والميتافيزيقية، لأنها مجرد كلام خال

(٢) Adam Schaff, *Langage et connaissance*, traduit du polonais par Claire Brendel, collection points; 58. Sciences humaines (Paris: Editions Anthropos, 1973), p. 200.

(٣) Leszek Kolakowski, *La Philosophie positiviste*, traduit du polonais par Claire Brendel, bibliothèque médiations; 139 (Paris: Denoël-Gonthier, 1976), p. 220.

من أي مدلول أو معنى مضبوط(٤). وهذا هو الاتجاه الفلسفي ـ العلمي الذي سار فيه أصحاب دائرة فيينا ورواد الفلسفة التحليلية نحو اعتبار اللغة هي الموضوع المتميّز للبحث الفلسفي الوضعي.

وبصورة موجزة، فإن أزمة نمو العلوم قد أيقظت الاهتمام الفلسفي باللغة، في حين أدت أزمة الفلسفة والتوجيه الوضعي إلى اعتبارها الموضوع الوحيد للفلسفة. وقد وجد هذا التوجه تعبيره القوي لدى مهندس أخذ يشتغل بالفلسفة هو فتغنشتين الذي دفع به إلى حدوده القصوى. مع فتغنشتين إذاً يتحقق «المنعطف» الكبير في تاريخ الفلسفة، وتولد الفلسفة الدلالية التي تقصر اهتمامها على اللغة، مقصية من مجالها المشكلات الاجتماعية، وكل ما يتعلق بالعالم الواقعي، ومعتبرة أن الصراع بين المادية والمثالية مشكل زائف. وترجع أهمية فتغنشتين ـ في نظر موريس شليك، مؤسس دائرة فيينا ـ إلى أنه أول من رسم طريق التحوّل الفعلي لتصوّر جديد للفلسفة، بعد لمحات ليبنتز، ثم جهود فريجه وراسل في ما بعد. فقد قلب تصوّر فتغنشتين المفهوم الكلاسيكي للفلسفة ولوظيفتها رأساً على عقب. فقد كانت الفلسفة بحثاً في العالم والأشياء والقيم وفي الوجود والجوهر والعلة وغيرها، بينما أصبحت معه مجرد تحليل نقدي للغة عامة، وللغة العلم خاصة. لم يعد من مهمة الفلسفة أن تقدم لنا معرفة عن العالم، بل تقتصر مهمتها على توضيح ما نعرف عن طريق العلم، فهي ذاتها لا تستطيع أن تقدم لنا أية معرفة. «إن موضوع الفلسفة هو التوضيح المنطقي للأفكار. ليست الفلسفة نظرية

---

(٤) Schaff, *Langage et connaissance*, p. 201.

من النظريات، بل هي فاعلية. لذا يتكون العمل الفلسفي أساساً من توضيحات، ولا تكون نتيجة الفلسفة عدداً من القضايا الفلسفية، لأنها مجرد توضيح لقضايا. يجب أن تعمل الفلسفة على توضيح وتحديد الأفكار بكل دقة، وإلا ظلت تلك الأفكار معتمة وملهمة إذا جاز لنا هذا الوصف»[٥]. منهج الفلسفة في تصوّرها الجديد هو التحليل، ووظيفتها توضيح الأفكار عن طريق فحص وتشريح ألفاظ وعبارات العلوم لتقرير ما إذا كانت سليمة وإلى أي حد تساير الاستعمالات الجارية للغة. ولهذا المنهج أهميته الكبرى بالنسبة إلى العلم وللفلسفة ذاتها. فبالتحليل اللغوي نتمكّن من توضيح الكثير من المشكلات الفلسفية ونتبيّن أنها مشكلات زائفة أو ليست مشكلات على الإطلاق. إن التحليل اللغوي أداة لإشفاء الفلسفة من دائها الميتافيزيقي ووسيلة تحول دون تسرب الإشكالات والقضايا الفارغة من المعنى. «إن معظم القضايا والأسئلة التي كتبت عن أمور فلسفية، ليست كاذبة، بل هي خالية من المعنى» (القضية الرقم ٤٠٠٣).

إلا أن فلسفة كهاته التي يعانقها فتغنشتين، أي فلسفة تحذو مع العلم حذو النعل بالنعل تناهض الميتافيزيقيا بحزم، لا تكف مع ذلك عن أن تكون هي ذاتها فلسفة. وفتغنشتين لا ينكر ذلك، بل يصرّح بأن الفلسفة غير العلم، فهي في النهاية ـ أي فلسفته هو ـ شكل من أشكال الرؤية، إنها رؤية بوضوح وبدقة، ولكنها فقط مجرد شكل من

---

(٥) لودفيج فتغنشتين، **الرسالة المنطقية ـ الفلسفية**، ترجمة عزمي إسلام (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٦٨)، القضية الرقم (٤١١٢).

أشكال الرؤية. غير أن هذه الرؤية الفلسفية الجديدة المنكرة للفلسفة والمناهضة للميتافيزيقيا تسقط في النهاية في المحاذير نفسها التي نبّهت إليها. فبالإضافة إلى النظرة التجزيئية وغير التنظيرية التي آلت إليها في دراستها للغة، حيث راكمت آلاف الحالات والأمثلة والتشبيهات والمقارنات على حساب إقامة صرح نظري متكامل ومتماسك عن اللغة، فقد سقطت في دَرَك الميتافيزيقيا (المثالية الذاتية أو التجريبية الباطنية والذرية المنطقية والهووحدية المعرفية). إن أولئك الذين شنّوها حرباً صليبية على الميتافيزيقيا، رغم حسن نيتهم ورغبتهم الذاتية الصادقة، قد وقعوا في أكثر أنواع الميتافيزيقيا رداءة وفي أكثر أنواع المثالية الذاتية تطرفاً(٦).

جـ ـ اللغة اللوحة

يميّز دارسو فلسفة فتغنشتين بين لحظتين متميّزتين في تطوّره الفكري: لحظة الرسالة المنطقية ـ الفلسفية (١٩٢١)، ولحظة الأبحاث الفلسفية. الأولى يغلب عليها الطابع المنطقي واللون الوضعي، حيث يبدو أن فتغنشتين واقع تحت تأثير النموذج الفيزيائي، إذ لا يتصوّر وظيفة أخرى للغة غير الوظيفة الوصفية في أكثر صورها ميكانيكية، مع الدعوة إلى إنشاء جهاز رمزي يوضع فيه مقابل كل علامة رمز وحيد وخاص. أما في الأبحاث فيبدو أنه قد تحرر من

(٦) Adam Schaff: *Langage et connaissance*, p. 75, et *Introduction à la sémantique*, trad. du polonais par Georges Lisowski, col. 10-18; 842 (Paris: Union générale d'éditions, 1974), p. 79.

العديد من القضايا التي دافع عنها بحماس في الرسالة كالذرية المنطقية والنظرية التصويرية للغة، متجهاً بتركيز إلى البحث في الأشكال اللانهائية للتعبيرات المستعملة في اللغة العادية. وفي هذا المؤلَّف تطغى فكرة ألعاب اللغة وفكرة التشابه العائلي. فهل يمكن أن نقول إن تفكيره عرف قطيعة إيبستيمولوجية (رغم أن هذه بضاعة فرنسية غير رائجة في أسواق الفكر الإنكليزي)؟ اعتقد أنه إذا كانت القطيعة الإيبستيمولوجية تعني انقلاباً أساسياً في العلاقات والحدود وتغيّراً جذرياً لمدلولات المفاهيم، فإن ذلك لا ينطبق على تفكير فتغنشتين، رغم الفارق القوي والواضح بين اللحظتين الفلسفيتين في تفكيره، وإن كانت تعني تطوّراً وتغيّراً في عناصر الإشكالية التي يعالجها المفكر بما فيها من احتفاظ وتجاوز، فإن مفهوم القطيعة غير صالح لأنه مفهوم غير جدلي. لذلك فنحن لسنا أمام مفكرين منفصلين بل أمام فكر يتجدد باستمرار.

الفكرة الأساسية السائدة في «الرسالة» هي اللغة ــ اللوحة أو اللغة ــ التمثيل. فالوظيفة الأساسية للغة هي رسم أو تصويرٍ تمثيل الواقع الخارجي، وكأن اللغة لوحة أو صورة للعالم. فكما ينقسم العالم إلى عدد من الوقائع فإن اللغة يمكن أن تحلل إلى قضايا، وكما يمكن أن تنحلّ الوقائع الذرية إلى أشياء فإن القضايا يمكن أن تنحل إلى كلمات[7]. فالقضية الأولية وصف للواقعة الذرية، لتوضيح فكرة

---

(٧) عزمي إسلام، **لدفيج فتجنشتين**، نوابغ الفكر الغربي؛ ١٩ (القاهرة: دار المعارف، [د. ت.])، ص ١٣٠.

التناظر بين اللغة والعالم، أو بين بنية العالم يقدّم فتغنشتين ـ على عادته بالنسبة إلى كثير من الأفكار ـ عدداً من التشبيهات والمقارنات. العلاقة بين اللغة والعالم تشبه بالضبط العلاقة بين تصميم البيت وتنظيم الأثاث فيه، وبين خريطة العمليات وموقعها الفعلي على أرض المعركة، وبين تصميم حوادث السيارات في المحكمة ومواقع اصطدامها الفعلي في الشارع.

في **الرسالة** يطوّر فتغنشتين نظرية التمثيل التي سيطبقها على القضايا. والتمثيل عنده يشمل الرسوم الخطية والرسوم الزيتية والصور الآلية، والخرائط وكذا التشكيلات الثنائية والثلاثية الأبعاد كالتماثيل. وقضايا اللغة، ضمن هذا التصوّر، هي أشكال تمثيلية للواقع.

تودّ نظرية القضايا باعتبارها تمثيلاً إلى فريجه الذي ميّز بين المعنى والمرجع بالنسبة إلى كل من الاسم والقضية. إلا أن فتغنشتين، وهو يقبل بوجود مرجع بالنسبة إلى القضية، ارتأى أن مرجع القضية هو الواقعة التي تقابلها. للقضية علاقة مزدوجة بالواقع، بعكس الاسم، فهي لا تكف عن الدلالة حين لا تكون قضية حقيقية، إذ إنها أشبه بسهم الاتجاه بينما الاسم أشبه بالنقطة. وفتغنشتين يدفع بالعلاقة بين القضية والواقعة إلى حدودها القصوى أي إلى حدود التناظر بين الأجزاء المدركة في القضية والأجزاء المكوّنة للواقعة أو للحالة التي تمثّلها، بل يتحدّث حتى عن تناظر عددي(٨).

---

(٨) Anthony Kenny, *Ce que Wittgenstein à vraiment dit*, [traduit et adapté de l'anglais par] Jean-François Malherbe, Marabout université; 266 (Verviers: Marabout, 1975), pp. 59-63.

هذا الهوس بالوظيفة التصويرية والتمثيلية للغة، بخلفياته الوضعية وبنزعته الفيزيائية الواضحة، كما يرد في «الرسالة»، سيميل تدريجياً نحو الاهتمام بوظائف أو بأنماط أخرى للتعبير، كالنمط الأمري أو التعبيرات السيكولوجية كالإرادة والاختيار والانتظار، وإن كانت هذه تبدو على هامش النموذج الفيزيائي الذي يستهوي ويستقطب جمع اهتمام وهموم فتغنشتين.

في المرحلة الأولى يبدو أن المشروعية الوحيدة التي يركّز عليها فتغنشتين هي مشروعية التوظيف الإخباري أو التصويري للعالم الخارجي وصفاً أو تصويراً. فاللغة في استخدامها المشروع في قضايا العلم هي قضايا ذات معنى، واستخدامها المشروع في قضايا تحصيل الحاصل أي في المنطق والرياضة مشروع أيضاً، فقضايا المنطق قضايا تحليلية، أي لا تقول شيئاً وإنما تكتفي بتوضيح الصفات المنطقية. حين تُستخدَم اللغة في التعبير عن القضايا التجريبية للعلم وعن القضايا التحصيلية للمنطق والرياضة، فهي تستخدم استخداماً مشروعاً، لأنها تنتج قضايا ذات معنى. أما استخدامها خارج هذا الإطار فهو استخدام غير مشروع كما هو الأمر في الميتافيزيقيا والأخلاق والجمال. إن قضايا الفلسفة قضايا غير مشروعة، أي خالية من المعنى، فهي أشباه قضايا أو قضايا زائفة. لا نستطيع أن نحكم عليها لا بالصدق ولا بالكذب ولا يمكن مقارنتها بأي واقع خارجي. فالميتافيزيقيا خلط بين لغة العلم، التي تتحدث عن الواقع وتخبر عنه، ولغة الفلسفة التي تتحدث عن

نفسها؛ «إن الميتافيزيقيا عبارة عن فلسفة أسيء تأويلها كعلم للطبيعة»(٩). لذلك لا بد من وضع حد للميتافيزيقيا بإظهار كيف أن الميتافيزيقيين لم يعطوا لتعابيرهم أي مدلول. والسبب في ذلك حسب «الرسالة» هو أنهم لم يربطوا القضية بعنصر من الواقع. بينما يبدو أن السبب في ذلك حسب «الأبحاث» هو أنهم لم يدمجوا قضاياهم ضمن لُعَب اللغة، أي لم يعوا اللُعَب المختلفة للغة(١٠)، بل إن فتغنشتين يردّ أحياناً ظهور القضايا الميتافيزيقية إلى عدم الربط بين القضايا والواقع، أي إن الميتافيزيقي «لم يُعطِ أي معنى لعلامات (أي ألفاظ) معيّنة في قضاياه» (القضية رقم ٦٥٣)، وأحياناً يرجعها إلى «سوء فهمنا لمنطق لغتنا» (القضية رقم ٤٠٠٣). التعليل الأول يتجه إلى التمييز بين قضايا العلم الإخبارية، من حيث هي قضايا مادية تتحدث عن العالم، وتصفه، وقضايا الفلسفة باعتبارها قضايا صورية (أي يجب أن تكون كذلك) تتحدث فيها اللغة عن نفسها وعن بنيتها المنطقية. وهذا الاتجاه قد طوّره كارناب متجهاً نحو إنشاء لغة صورية مثالية على غرار اللغة الرمزية الأكسيوماتية التي وضعها هيبرت للرياضيات(١١). أما التعليل الثاني فيتجه نحو اللغة العادية ونحو ضرورة فهم منطقها، وهو اتجاه بارز بوضوح في الرسالة (القضية رقم ٤٠٠٣).

---

(٩) فتجنشتين، **الرسالة المنطقية-الفلسفية**، القضيتان الرقمان (٦٥٣) و(٦١١١).

(١٠) Kenny, Ibid., p. 169.

(١١) Jerrold J. Katz, *La Philosophie du langage*, traduit de l'américain par Janick Gazio, bibliothèque scientifique (Paris: Payot, 1971), p. 32.

من مظاهر سوء فهمنا لمنطق لغتنا عدم التمييز بين الشكل النحوي للقضية وشكلها المنطقي، كما أبرز ذلك راسل. فقضية مثل «أنا موجود» تمتلك شكلاً نحوياً (س ص) سطحياً يختلف عن شكلها المنطقي العميق (س)، وعدم مراعاتنا للمعاني المختلفة للفظ الواحد كفعل الكينونة في اللغات الأوروبية حين يرد بمعان مختلفة (رابطة ـ محمول دالّ على الوجود ـ علامة مساواة)، وكذا الألفاظ المختلفة للمعنى الواحد، وخلطنا بين المعاني الكلية وأسماء الأعلام الدالة على الذوات والأشياء حيث ننسب إلى الأولى (أي المعاني الكلية كشيء مثلاً) أشياء محددة بالضبط تشير إليها في حين إنها مجرد رموز متغيّرة كالعلامة س مثلاً في تغيّرها[١٢]. وكذا الخلط بين المرجع والدلالة أو المعنى.

تتعايش في **الرسالة** إذاً فكرتان حول اللغة العادية. الأولى، مؤداها أن اللغة العادية تخفي البنية المنطقية العميقة وتسمح بتكوين أشباه القضايا، وتستخدم ألفاظاً بسيطة في استعمالات متنوعة، مما يستوجب استبدالها بجهاز رمزي يمكّننا من تمثيل البنية المنطقية تمثيلاً واضحاً ويقصي أشباه القضايا، ويستخدم ألفاظاً لا لبس فيها[١٣]. والفكرة الثانية أنه لتجنّب كل مظاهر اللبس والغموض يجب العودة باللغة (الفلسفية خاصة) إلى حضن اللغة اليومية مع دعوة إلى فهم منطقها الداخلي، واضعاً إصبعه على بعض مظاهر سوء الفهم.

---

(١٢) إسلام، لدفيج فتجنشتين، ص ١٣٨ ـ ١٤٢.

(١٣) Kenny, *Ce que Wittgenstein à vraiment dit*, pp. 83-84.

والملاحظ هو أن الفكرة الأولى تتوقف على المعنى غير المحدد الذي يعطيه فتغنشتين للجهاز الرمزي ولحدود هذا الجهاز. وعلى كل، فإنه في «الرسالة» يعتبر أن الاعتقاد بأن إنشاء لغة رمزية «مثالية» سيؤدي إلى حل المشكلات الفلسفية اعتقاد لا يخلو من وهم. ويذْكُر كارناب بأن فتغنشتين في مناقشاته مع موريس شليك رفض بحزم وعنف هذه اللغة المثالية الاصطناعية لأن كل لغة لم تنضج في نظره «نضوجاً عضوياً» فهي شيء لا طائل منه. إن جذور اللغة، بالنسبة إليه، تمتد في شكل الحياة، مثلها في ذلك مثل المشي والأكل وغيرهما من الوظائف الطبيعية. وما تخيّل لغة مثالية إلا تخيّل لشكل من أشكال الحياة(١٤).
ومن الأكيد أن اهتمام وارتباط فتغنشتين باللغة العادية سيتنامى تدريجياً إلى أن يصبح ركناً أساسياً في فلسفته الثانية، في حين أنه في فلسفته الأولى دعا إلى ضرورة تكوين جهاز رمزي نضع فيه مقابل كل علامة رمزاً وحيداً خاصاً. ولعل هذا التحوّل نحو اللغة العادية بصورة نهائية لا يرجع فقط إلى ربطه اللغة بالحياة الطبيعية للإنسان، ولا إلى الصعوبات التي تعترض المرء في سبيل اكتشاف أسس جهاز رمزي يختزل ثراء اللغة العادية إلى نموذج صوري دقيق، بل يعود كذلك إلى اكتشافه التدريجي لثراء ولانهائية أشكال التعبير في اللغة العادية على ما يكتنفها من لبس وتعدد في معاني الألفاظ وتنوّع في الكلمات المعبّرة عن المعاني نفسها.

---

(١٤) Jacques Bouveresse, «Langage ordinaire et philosophie,» *Langages* (Larousse), vol. 6, no. 21 (1971) p. 39.

د ـ اللغة الأداة أو لُعب اللغة

أشرنا منذ لحظة إلى صعوبة تطبيق مفهوم القطيعة بصدد فكر يتقدم ويتطوّر احتفاظاً وتجاوزاً، إثباتًا ونفياً، كفكر فتغنشتين. فالأفكار الأساسية الواردة في **الأبحاث** توجد بطريقة جنينية في مؤلّفاته السابقة، مثل ارتباط الدلالة بالاستعمال، وكذا لُعَب اللغة التي يعتبرها بعض الدارسين بمثابة الخيط الناظم لكل فلسفة فتغنشتين(١٥). كما إن أفكاراً أخرى قد تمّ تجاوزها في فلسفته الثانية التي تمثّلها «أبحاث فلسفية» (١٩٤٥ ـ ١٩٤٩) مثل مبدأ الهووحدية، والتحليل الذري المنطقي للعالم، والنظرية التصويرية بنزعتها الفيزيائية المتطرفة.

القضايا الرئيسية في كتاب **الأبحاث** هي: الدلالة كاستعمال ـ مقارنة الكلمات بالأدوات ـ، لُعب اللغة ـ عائلة المعاني ـ، وذلك في إطار تصوّر تواصلي شبه اجتماعي ونفعي براغماتي للغة، من دون أن يؤدي ذلك إلى تصوّر نسقي ودقيق. لأن ما يميّز فكر فتغنشتين، سواء في مراحله الأولى أو الأخيرة، هو أنه فكر إلهامات والإشراقات التي تسجّل على شكل ملاحظات ينقصها الانسجام، مما يجعل فكره مليئاً بالأحراش والمستنقعات، بل بالتعارضات والتناقضات التي تضفي على فكره طابع الطرافة وتكسبه حيوية لا تخلو من إثارة. هذا

---

(١٥) Gilbert Hottois, *La Philosophie du langage de Ludwig Wittgenstein*, préf. de J. Bouveresse, Université libre de Bruxelles, Faculté de philosophie et lettres; 63 (Bruxelles: Ed. de l'Université de Bruxelles, 1976), p. 114.

بالإضافة إلى أن فلسفته، وهي فلسفة للغة العادية، مكتوبة بلغة غير عادية.

تتميّز اللحظة الثانية في فلسفة فتغنشتين اللغوية بالانزياح التدريجي عن بعض المواقع الوضعية. فقد كان يوقن في المنظور الوضعي للرسالة، بأن القضية التي لا يمكن تحقيقها ليس لها معنى. فالقضية في هذه الحالة بمثابة عجلة تدور في الفراغ. أما في «الأبحاث» فإن هذه العجلة التي تدور في الفراغ أو اللغة حين تكون «في حالة عطلة» فتعني أن المنطوق أو القضية يجلب البلبلة، لأنها غير مندمجة في لعبة من لُعَب اللغة، أي لأنها من دون استعمال[١٦] أو مستعملة استعمالاً خارج حدود اللعبة. ويبدو أن ما يعنيه فتغنشتين بلُعَب اللغة وعائلة المعاني وارتباط المعنى أو الدلالة بالاستخدام والسياق، قضايا متقاربة في منظور تواصلي أشمل لوظيفة اللغة الطبيعية في استعمالها العادي.

لقد وسّع فتغنشتين مفهومه للغة بعيداً عن إغراء النموذج الفيزيائي، فانتبه إلى تنوّع أنشطة واستعمالات اللغة ودعاها «لُعَب اللغة». وفي الفقرة الثالثة والعشرين من الأبحاث الفلسفية يضع لائحة بهذه اللُعَب تضمّ: الأمر، والتلبية، والوصف، والعرض، وتشكيل واختبار فرضية، وابتكار قصص، وتقديم نتائج بمعونة لوائح ورسوم بيانية، وحكاية هزلية، والترجمة، والطلب والشكر، واللعن، والرجاء والابتهال[١٧]. وتتناثر لُعَب أخرى في بقية

(١٦) المصدر نفسه، ص ٦٤.

(١٧) Kenny, *Ce que Wittgenstein à vraiment dit*, p. 123.

«الأبحاث» وفي مؤلَّفات أخرى كالأمر، والتساؤل، والإثبات، والتعبير عن إحساسات، والإشارة إلى المكان، والتعجب، وغيرها من ألعاب اللغة. ويجدر أن نشير إلى أن المؤلِّف يستخدم كلمة لعبة أو لُعَب بصدد اللغة بمعنى يقارب المعنى البنيوي الدلالي. فكلمة لعبة تعني الاستعمالات المختلفة للألفاظ والجمل ضمن قواعد معيّنة هي أشبه ما تكون بالقواعد التي تحكم اللعبة، فهي تعني تشابهاً أو تقارباً عائلياً في الاستعمال.

إن تشبيه اللغة باللعبة لا يخلو من غموض في المعنى. فهل لُعَب اللغة هي القواعد النحوية، هل هي السياقات المختلفة اللغوية (النصية) والنفسية والاجتماعية لإنتاج الحديث اللغوي، أم هي الأشكال الأسلوبية والبلاغية للتعبير أم هي كل ذلك؟ أم ماذا؟ ويبدو أن فتغنشتين لا يُحسَم بهذا الصدد. المهم أن التشبيه ملهم ومفيد في توضيح هذه الجوانب كلها في ثرائها وعدم قابليتها للاختزال. وهو يقتضي نوعاً من التناظر بين اللُعَب واللغة من حيث إن لكل منهما فاعلاً (لاعب ـ ناطق) ووحدات (قطع ـ كلمات) وقوانين (قواعد اللعب ـ قواعد النحو) ووظائف وغيرها. أما اللعب التي في ذهن فتغنشتين وهو يتحدث عن النحو لتشبيه اللغة باللعبة، فهي مباراة كرة القدم، وهي أيضاً لعبة الشطرنج التي يُكثر من ترديدها كنموذج يشير إليه ويشبّه به(١٨).

لقد تعرّض مفهوم لُعَب اللغة لعدة انتقادات. فهو ـ بالنسبة إلى آدام شاف ـ تصوّر للغة قائم على مصادرة مواضعاتية اعتباطية. إن

(١٨) Hottois, Ibid., pp. 147-149.

اعتبار اللغة بمثابة لعبة شطرنج، المستشري في الأوساط الوضعية ـ الجديدة (همبل، كارناب، آير، وفتغنشتين نفسه) ينحدر من المقارنة بالأنساق الاستنباطية ومن الخلط بين اللغة الطبيعية واللغات الاصطناعية. ففي حالة اللغات الصورية يمكن أن يقرر المرء بكل تلقائية واعتباطية، وأن يختار، على هواه، المصادرات وقواعد التحويل. والخطأ يكمن في النقل الميكانيكي لما هو صالح بالنسبة إلى لغات النظريات الاستنباطية إلى تحليل اللغة الطبيعية، لأن وظائف وميكانيزمات اللغتين تختلف تماماً. فاللعبة تُمارَس لذاتها بينما نجد أن للّغة وظيفة تواصلية. أما الألفاظ فهي، على عكس قطع اللُعَب، تتعلق بموضوعات وأشياء، وبواقع تعبّر أو تخبر عنه، واعتبارها نتاج إنشاء مواضعاتي اعتباطي يقود إلى اعتبارها ألعوبة فكرية وتسلية للذهن ويتغاضى عن دورها التواصلي والمعرفي(١٩) بفصلها عما تعبّر عنه.

ولكن من الصعب الفصل في فلسفة فتغنشتين اللغوية بين لُعَب اللغة وعائلة المعاني والدلالة كاستخدام. وإذا كان الفيلسوف قد أكد في «الرسالة» أن أحسن وسيلة لتجنّب اللامعنى الميتافيزيقي هو أن نظهر للميتافيزيقي كيف أنه لم يعط دلالة لبعض العلامات في قضاياه، فإنه يميل إلى القول في «الأبحاث» بأن الميتافيزيقي يستعمل بضع كلمات خارج لعبة اللغة المألوفة بالنسبة إلى هذه الكلمة(٢٠). فمعنى الكلمة مرتبط بطريقة استخدامها، وبالضبط بالطريقة العادية المألوفة

(١٩) Schaff, *Introduction à la sémantique*, p. 389.

(٢٠) Kenny, *Ce que Wittgenstein à vraiment dit*, pp.122-123.

في استعمالها. فمعنى كلمة «فهم» مثلاً مرتبط بالشروط المألوفة التي نستعمل ضمنها كلمة فهم استعمالاً ذا معنى. وللتوصل إلى ذلك يجب أن نورد إحصاء بالحالات التي تستخدم فيها هذه الكلمة لنستجلي التشابه العائلي بين تعبيرات مثل: فهم القاعدة ـ فهم المشكلة ـ فهم المسار ـ فهم الشعر... إلى آخره. ومثل هذا الجرد وحده يمكّننا من وصف الترابط والتشابكات التي تشمل التماثلات العائلية التي تربط الاستعمالات المختلفة للكلمة في ما بينها[٢١]. ويعرّفنا على لُعَب اللغة التي يمكن أن تدرج ضمنها هذه الكلمة حيث تكتسب مدلولها ضمن السياق الذي ألفت أن تدرج فيه.

بالإضافة إلى تشبيه اللغة بلعبة الشطرنج (وهو تشبيه نجده لدى عالم لغوي هو دوسوسير، بكل إيحاءاته البنيوية)، يورد فتغنشتين تشبيهات أخرى. أول هذه التشبيهات التي تستهدف إظهار مدى تنوّع وظائف الأدوات (المطرقة ـ المنشار ـ اللصاق)، تنوٌّع وظائف الكلمات. والتشبيه الثاني هو كون اللغة تشبه غرفة قيادة القطار حيث تختلف وظائف المفاتيح والأعمدة اليدوية والأزرار رغم تشابهها. والصورة الثالثة هي تشبيه كلمات اللغة بالخطوط المرسومة في خريطة جغرافية التي تدل على معانٍ مختلفة رغم تشابهها (خطوط الحدود والأزقة...). ويقول كذلك إن للكلمات استخدامات هي من التنوع بحيث تشبه الاستعمالات المختلفة للنقد الذي نستطيع أن نشتري بواسطته بقرة أو رسماً تجارياً أو أرضية مسرح أو سفراً سريعاً أو حتى

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٢٥.

الحياة ذاتها. وهذه التشبيهات ذاتها، على أهميتها في توضيح الاستخدامات المختلفة للكلمة الواحدة وعلى أهمية السياق في تحديد المعنى، لا تخلو من صعوبات، بل إن تعدد التشبيهات مع ما يليه من إغراق في الأمثلة الجزئية تجعل التنظير اللغوي أمراً بالغ العسر. وكما أوضحنا الفرق بين الكلمة وقطعة اللُعَب يمكن أن نتبيّن بالبداهة الفرق بين الكلمة والأداة وبين الجملة والأداة. فالكلمة كأداة لا تكتسب معنى، أي لا تحقق فاعليتها، إلا بتركيبها مع أدوات أخرى، وبذلك تصبح الجملة ذاتها أداة. كما إن الاستخدام ـ بالنسبة إلى الجملة ـ شيء لاحق على عملية تشكيلها، فإذا كان استخدامها أمراً مهماً فإن تشكيلها وصياغتها عمل حاسم ومحدد(٢٢).

بالارتباط مع اللغة الأداة وعائلة المعاني ولُعَب اللغة، يطوّر فتغنشتين في «الأبحاث» نظرية ارتباط المعنى بالاستخدام بما أن لألفاظ اللغة معانيَ متعددة، بل متعارضة أحياناً، وهي المعاني التي يدعوها فتغنشتين أحياناً بـ«عائلة المعاني»، تبرز إما في سياق واحد ضمن الجملة نفسها أو قد تبرز في سياقات مختلفة، فإن معنى اللفظ مرتبط باللفظ ذاته أي بطريقة استخدامه. فلو كان معنى الألفاظ منفصلاً عن استخدامها لظلت تحتفظ دوماً بمعنى واحد ضمن سياقات مختلفة. إن تنوّع معاني اللفظ الواحد يجعل المعنى المتولد مشروطاً بطريقة استخدامه ضمن سياق معيّن. «إن شرح معنى الكلمة يكون بإظهار كيفية استخدامها». ويبدو أن تركيز فتغنشتين على مسألة

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٢٥.

الاستخدام والسياق تدفع به إلى المطابقة بين المعنى والاستخدام بدل اعتبارهما شرطاً أساسياً محدداً للمعنى. ويرى أننا إذا ما عدنا إلى اللغة الطبيعية، في استعمالها العادي، بل اليومي، مع مراعاة شروط استعمالها، فإن ذلك سيجنّب المفكر، وبخاصة الفيلسوف، الكثير من المزالق المفهومية والعبارات الغامضة؛ وهذه الطريقة العلاجية ستقضي على الكثير من الإبهامات المرتبطة بالعامل الميتافيزيقي.

إذا لم يوفّق فتغنشتين إلى صياغة نظرية عامة عن اللغة، فقد عمّق التقليد الفلسفي الإنكليزي في الاهتمام باللغة العادية، وخاصة في أكسفورد. فأصول نظرية أوستين (Austin) في أفعال الكلام التي تتطوّر اليوم في أمريكا على يد سيرل (J. R. Searl)، تعود إلى فلسفة أكسفورد حيث تسيطر الأفكار الواردة في «أبحاث» فتغنشتين.

هـ ـ تنوير أم ثرثرة

إن فلسفة فتغنشتين اللغوية لا تخلو من تفرّد وأصالة وطرافة وتناقض. فهو فيلسوف غامض الأسلوب رغم أنه من أكبر دعاة الوضوح، وهو مكرر في حين إنه من أكبر دعاة الاختصار: «ما لا نستطيع أن نعبّر عنه، فلنصمت عنه»، وهو فيلسوف مع أنه من ألدّ أعداء الفلسفة، وميتافيزيقي (بل صوفي بتعبير راسل)[٢٣]، في الوقت الذي يقتاد فيه كل الفلاسفة إلى مشنقة التحليل اللغوي باسم النزعة

---

(٢٣) برتراند راسل، **فلسفتي ـ كيف تطورت** (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٠)، ص ١٣٨.

العلمية. ويعتبره البعض تنويرياً راديكالياً يستحق أن يدرج بجانب كل من نيتشه وماركس وفرويد، لأنه كشّاف أوهام، خاصة وهم المعنى، ولأنه نقل الشك والوجس إلى قلب اللغة الفلسفية ذاتها[٢٤].

إلا أن فيلسوفاً كماركوز يعتبر فلسفة التحليل اللغوي عند فتغنشتين عيّنة نموذجية للفكر الإيجابي الأحادي البعد. إن هذه الفلسفة في نظر ماركوز فلسفة قبول بعالم الفكر وعالم السلوك الذي صاغه المجتمع الغربي التكنولوجي المعاصر. بل إنها لا تقبل فقط هذا العالم كما يتجلى في اللغة العادية اليومية التي هي لغة مكيّفة ومشذّبة، وإنما تعتبر هذا الواقع المكيَّف أساساً ومعياراً لكل تقييم وحكم. لقد كيّف الواقع التكنولوجي الطبيعة والإنسان والفكر وقلّص أبعادها واعتبر الواقع القائم بكل مؤسساته وسلوكاته وقيمه هو الممكن الأوحد، وشنّ هجوماً على الميتافيزيقيا التي هي بالنسبة إلى ماركوز المستودع الأصلي للفكر العقلاني من حيث هو فكر نافٍ وسالب وجدلي، لأنه يفترض دوماً الحلول الممكنة وما يجب أن يكون. ثم يصدر ماركوز حكماً قاسياً يشمل الوضعية المحدثة والفلسفة التحليلية ذاتها عند فتغنشتين حيث يقول: «لقد استبدلت الوضعية المحدثة عالماً من الأساطير والخرافات والهلوسات والأوهام الميتافيزيقية بعالم من أجزاء المفاهيم والكلمات والثرثرات»[٢٥].

---

(٢٤) Hottois, *La Philosophie du langage de Ludwig Wittgenstein*, p. 202.

(٢٥) هربرت ماركوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الآداب، ١٩٦٩)، ص ٢٩٧.

إن حكم ماركوز على هذا النوع من الفكر الأحادي البعد يرتكز على العلامات التالية:

ـ إبعاد الفلسفة عن الواقع وقصرها على اللغة.

ـ قصر وظيفتها على الوصف.

ـ العودة إلى لغة رجل الشارع التي هي لغة مقلّمة ومكيّفة من طرف مبدأ الواقع الذي يسود المجتمع التكنولوجي.

ـ نبذ اللغة المتعالية وأحكام القيمة وكل ما ينتمي إلى مجال اليوتوبيا.



(٤)

أية فلسفة؟(*)

يمكن أن نميز في النشاط الفلسفي العربي المعاصر بين الاشتغال بالتراث تحقيقاً وتحليلاً وتقييماً وتأويلاً، والاشتغال بنقل ودراسة وتقييم الفكر الغربي لفهمه والتعريف عليه، وكذا لفهم الغير والذات من خلاله، وبين الحاجة إلى فلسفة تعبّر عن الواقع العربي الراهن في مختلف مكوّناته وتوجهاته. ولعله من العسر أن نقيم خطاً فاصلاً بين الشقّين الأخيرين، من حيث إن الاستغراب ظل غامض الأهداف أي ازدوج بالبحث عن رؤى فلسفية تحقق للواقع والفكر العربيين شروط التطوّر والمعاصرة. على أننا نستطيع أن نتبيّن التيار الأخير من خلال تبنّي بعض المفكرين العرب اتجاهات فلسفية معاصرة في الغرب كالديكارتية والبرغسونية والوضعية المنطقية والوجودية والماركسية والشخصانية والظاهراتية وغيرها من المشتقات.

(*) نشرت في: **الثقافة الجديدة**، العدد ٢١ (١٩٨١).

وإذا كان الاتجاه نحو تبنّي نظريات فلسفية غربية جزءاً من حركة عامة تجذب المجتمع العربي نحو تبنّي تكنولوجيا الغرب ونُظُمه الاقتصادية وطرق حياته وأساليب تفكيره في ظل السيادة الحضارية للغرب، فإنه يحق لنا أن نتساءل عن شروط حدوث هذا اللقاح الفلسفي ومدى صوابه في هذا المجال بالذات، هل هو شكل من أشكال التفاعل الثقافي أم مظهر سيطرة ثقافية أم مجرد مواكبة للحلقات الأكثر تقدماً في الفكر الإنساني؟ وهل تمثّلنا في ثقافتنا العربية المعاصرة هذه الاتجاهات تمثّلاً موضوعياً سليماً؟..

وإذا كان تأثير ثقافة متفوقة على ثقافة متأخرة أمراً واقعاً لا يمكن إنكاره بسبب التفاوت الحضاري، فإنه لا مجال للتساؤل عن واقعة التأثير ذاتها، بل المهم هو فحص الدوافع التي تهيّئ لتبنّي واختيار هذا الاتجاه أو ذاك من ضمن ما هو معروض في المجال الثقافي. وبغضّ النظر عن الدوافع الذاتية التي تدفع المفكرين إلى تبنّي هذا الاتجاه أو ذاك، أي بغضّ النظر عن الميول والتطلعات الفردية لدى النخبة المثقفة، فإن الأهم هو تحديد الدوافع الموضوعية، أي إبراز المعايير التي نقيس على أساسها صحة وصواب هذا التبنّي بمراعاة الشروط الخاصة بالواقع العربي ومدى تلاؤمها مع الفلسفة المتبناة. أية فلسفة إذاً أو أي تركيب فلسفي يستجيب للحاجة الموضوعية والتاريخية للمجتمع العربي[1]، ويعبّر عن واقع هذا المجتمع الذي تسوده البنيات والعلاقات والقيم التقليدية رغم مظاهر التحديث؟

---

(١) انظر: عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي** (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٣).

اعتقد أن الإجابة عن السؤال الأساسي: أية فلسفة؟ لن تستقيم إلا في ضوء الوعي الدقيق بهوية الفلسفة، التي هي فكر مركّب وليست علماً متحدد المعالم. «فالفلسفة في جوهرها أيديولوجيا. والطابع الأيديولوجي هو القدر الحقيقي للفلسفة. وليس في استطاعة أي مذهب وضعي أو علمي أن يلغي هذا الطابع»[٢]. في الفلسفة تمتزج صورة الواقع أو النواة المعرفية بأحكام القيمة وباليوتوبيا، ويلتقي الصراع المذهبي بالصراع الاجتماعي في تشابك رفيع[٣]. لذلك تظل كل فلسفة انعكاساً لوضع حضاري وثقافي واجتماعي محدد، لكنه مشوب منذ البداية بزعم شمولي وكوني يتعيّن تقييم مدى صدقه. إن كون الفلسفة نظرة معيّنة إلى العالم، نظرة تنشأ في ظل سياق اجتماعي وثقافي محدد، يفرض علينا أن نتخذ تجاه أية فلسفة موقفاً نقدياً بالضرورة لإبراز خصوصيتها ونسبيتها وتاريخيتها ولتقييم مدى شموليتها. وكثيراً ما يتعذر فهم فلسفة من الفلسفات إن لم نراعِ قانون الصراع الخاص بالحقل الفلسفي، أي ارتباطها بوضع اجتماعي معيّن وصراعها ضمن سياق ثقافي وأيديولوجي محدد. فعقلانية ديكارت مثلاً ترتبط برؤية الفئة الثالثة في فرنسا في القرن السابع عشر، هذه الفئة المناهضة للكنيسة وللأرستقراطية، وهذا ما

---

(٢) هربرت ماركوز، **الإنسان ذو البعد الواحد**، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الآداب، ١٩٦٩)، ص ٢١٦. مع تجاوز المعنى الخاص الذي يستخدم فيه ماركوز كلمة أيديولوجية.

(٣) يرى ألتوسير أن الفلسفة صراع طبقي على مستوى النظرية أي صراع أيديولوجي في «الساحة» الفلسفية.

يفسر ازدواجية الديكارتية: تركيز سلطة الكنيسة (العقل مصدر الإيمان ـ قبول الحقائق العلمية) والخروج عليها في الوقت نفسه (إحلال المعرفة الفردية المنظّمة بواسطة الاستدلال العقلي محل المعرفة المطلقة المتوسّط إليها بواسطة الكنيسة)(٤). وفلسفة باسكال تعكس الرؤية المأساوية التي تطبع أيديولوجية نبالة الثوب في القرن السابع عشر في فرنسا(٥)، وفلسفة ليبنتز أمثل محاولة للتوفيق بين الحقائق الدينامية للعلم الجديد والمطلقات الجامدة للفكر الإقطاعي العتيق، كما إن هذه الفلسفة لا تُفهَم إلا في ضوء الصراع بين تطلعات البورجوازية الألمانية الناشئة والإقطاع القديم المتفكك إلى إمارات، وتلك هي الأسس الاجتماعية لفلسفة الانسجام المسبق والوحدة والنظام عند ليبنتز(٦). والماركسية لا يمكن أن تُفهم إلا بربطها بأزمة التأخر الألماني بالنسبة إلى المستوى الاقتصادي الإنكليزي والتطوّر السياسي الفرنسي وظهور الطبقة العاملة الأوروبية كطبقة تحمل معنى جديداً وقيماً جديدة وتبشر بإمكان قيام نظام جديد للمجتمع، مع ما اقتضاه ذلك من حوار نقدي مع المثالية الألمانية والاقتصاد السياسي البرجوازي. في هذا المنظور أيضاً يمكن أن نرجع النزعة اللاتاريخية للبنيوية لا فقط إلى مجرد اعتبارات نظرية ومعرفية، بل إلى أسسها

(٤) كارل مانهايم، **ايديولوجيا ويوتوبيا** (بغداد: [د. ن.]، ١٩٦٨)، ٧٢ ـ ٧٣.

(٥) Lucien Goldmann, *Epistémologie et philosophie politique*, préface de Sami Naïr, bibliothèque médiations; 183 (Paris: Denoël-Gonthier, 1978), p. 140.

(٦) قباري محمد إسماعيل، **علم الاجتماع الألماني** (الإسكندرية: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧١)، ص ٢٥ ـ ٢٦.

الاجتماعية المتمثّلة في الاستقرار النسبي للنظام الرأسمالي بالانتقال من رأسمالية الأزمة إلى الرأسمالية المنظّمة، كما يمكن أن نرجع نزعتها المضادة لمفهوم الإنسان (موت الإنسان) إلى تضاؤل قيمة الفرد ومحدودية مسؤولياته في التقرير والمبادرة، سواء بالنسبة إلى حياته الخاصة أو العامة، حيث يتمركز القرار والمبادرة بين أيدي القلة الممسكة بمفاتيح البنيات، ويتقلص دور الأفراد إلى مجرد منفّذين(٧).

انطلاقاً من هذا المنظور الذي يستمد أصوله من اجتماعيات المعرفة، يمكن تقييم أي موقف أو مذهب فلسفي بإبراز خصوصيته أي تاريخيته ونسبيته وارتباطاته البنيوية من خلال الوظيفة الاجتماعية للفكر. وهو منظور يجنّب السقوط في مفهوم الفلسفة الخالدة وفي فكرة التوالد التلقائي للفكر على المستوى النظري الخالص. إن الموقف النقدي تجاه المدارس الفلسفية لا يستقيم إلا حين تبرز بكل وضوح كونها، من **جهة**، تعبيرات أيديولوجية عن أوضاع حضارية وطبقية، وإن كانت ذات زعم بالإطلاق والشمولية، وكونها، من **جهة ثانية**، صراعات أيديولوجية، مع اتجاهات مخالفة أو معارضة. لذلك فإن اجتثاث الاتجاه الفلسفي عن سياقه الحضاري والاجتماعي والفكري الذي ظهر ضمنه، وإغفال بعده الأيديولوجي الضمني، قد يؤدي إلى اعتباره نظرية مطلقة صالحة لأزمنة وأمكنة ومجتمعات أخرى. وقد سيطر هذا الوهم على الكثير من العقول الفلسفية في الوطن العربي، ودفعها إلى التبنّي الكامل، وغير النقدي،

---

(٧) Goldmann, Ibid., pp. 155-177.

لاتجاهات فلسفية لا تستجيب بما يكفي لواقعنا الاجتماعي والفكري.

ولعل هذا الوعي النقدي للبُعد الأيديولوجي للفلسفة لم يأخذ في التبلور، في الفكر الفلسفي العربي الحديث، إلا في العقد الأخير حيث استيقظ الاهتمام بالبُعد الأيديولوجي للفلسفة، بل وبالإحساس المتزايد بنزعتها المركزية الأوروبية. فالمفكر المصري حسن حنفي يدعو إلى عدم الاقتصار على نقل التراث الغربي وعرضه وشرحه، وإلى ضرورة اتخاذ موقف واضح منه «بإرجاع الأفكار والمواهب الغربية إلى واقعها الخاص»، لأن التراث الغربي ليس تراثاً إنسانياً عاماً بل «هو فكر بيئي محض نشأ في ظروف معيّنة هي تاريخ الغرب، وهو صدى لهذه الظروف». وهو فكر مرتبط بمصادر معيّنة (المصدر اليوناني الروماني ـ المصدر اليهودي المسيحي)[8] لا يمكن أن يفهم إلا من خلال علاقته بها. إلا أن هذه النظرة الظاهراتية في وصفها لـ«الشعور الأوروبي» تظل متأثرة بمنظور التوالد الفكري للمذاهب والأفكار الفلسفية، في إغفال بيّن للأسس الاجتماعية للفكر الفلسفي. غير أنها تمثّل خطوة أولى في طريق اتخاذ المسافة النقدية اللازمة تجاه التراث الفلسفي الغربي.

وسنحاول في ضوء الملاحظات السابقة التساؤل عن الملامح الأيديولوجية لبعض الاتجاهات الفلسفية الغربية التي تبنّاها الفلاسفة

---

(٨) حسن حنفي، **قضايا معاصرة**، ٢ ج (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٦)، ج ١، ص ٣ ـ ٣٣.

العرب المعاصرون، كالوضعية الجديدة والوجودية والشخصانية والجوانية أيضاً، باعتبارها فلسفة انتقائية من بعض الفلسفات المثالية الغربية.

لقد ظهرت الوضعية المنطقية في سياق الثقافة الأوروبية بموازاة التقدم العلمي والتكنولوجي الغربي، وكرد فعل ضد تخلّف الميتافيزيقيا الذي أشار إليه كانط، وقد حاولت الوضعية الجديدة تجاوز التعارض التقليدي بين العقلانية والتجريبية عن طريق استخدام مناهج الاستدلال العقلي التي تقيمها العلوم الرياضية والمنطقية بجانب المناهج التجريبية، ساعية إلى القضاء على الفصل القاطع بين منهجين متمايزين في المعرفة. فالطرائق الأولى تقود إلى إقامة تفكير استدلالي صارم ودقيق، لكنه لا يتعلق ببُنيات العالم غير اللغوي، بل يتعلق فقط برموز المعرفة وأدوات التفكير والتعبير. أما التجربة فهي الطريق إلى معرفة العالم الواقعي في مختلف مستوياته الفيزيائية والاجتماعية. وظيفة الفلسفة، في هذا المنظور، ليست الحلول محل العلم في معرفة الواقع المادي والاجتماعي والنفسي، بل الاقتصار على التحليل المنطقي للخصائص التركيبية والدلالية للغة عامة، وللغة العلوم خاصة.

لكن، بجانب هذه النظرة الجديدة إلى المعرفة وإلى العلاقة بين العلم والفلسفة ـ التي تبدو كذلك استجابة متكيّفة مع تطوّر العلوم الطبيعية في الغرب في نهاية القرن التاسع عشر (نظرية النسبية خاصة) ومع تقدم الأبحاث المنطقية (النقائض ـ نظرية الفئات...) ـ فإن

الفلسفة المجددة لا تخلو من بُعد أيديولوجي، أي من نظرة إلى الإنسان والمجتمع والفكر. «فالوضعية والتجريبية ليست فقط فلسفة للعلم، بل يمكن أن نعتبرها أيضاً كأيديولوجيا منظمة، أي كأداة لإقامة وتمتين طريقة معيّنة في التفكير، أي طريقة في إدراك وتصوّر العالم»(٩).

من أهداف الوضعية نشر موقف علمي لدى الناس تجاه معتقداتهم وآرائهم، وذلك بهدف القضاء على مظاهر التنافر والصراع الفكري والأيديولوجي. إن قيمة أية فكرة أو معتقد تتوقف على مدى قدرة صاحبها على دعمها باستدلال أو باختيار تجريبي أو بدليل قائم على الملاحظة. وهذه النظرة إلى الأيديولوجيا تقوم على أساس «مبدأ التسامح الليبيرالي» الذي يعطي الحق لكل شخص في أن يعتقد ما يشاء، في إطار حرية الفكر، ولكنه طالب بالبرهنة على ذلك. ويمكن تلخيص هذه الفكرة في الشعار التالي: «لك الحق في أن تؤمن بما تشاء، وتفكر كما تشاء، لكن صحة معتقدك تتوقف على درجة البرهنة أو الاختبار الذي تقدمه كأساس، على أن تصوغه في لغة عادية واضحة ومفهومة من طرف الجميع. والهدف الأقصى للوضعية الجديدة هو خلق مناخ اجتماعي خال من الصراع الأيديولوجي»(١٠).

---

(٩) Joachim Israel, *L'Aliénation, de Marx à la sociologie contemporaine, une étude macrosociologique* (Paris: Editions Anthropos, 1972), p. 538.

(١٠) Leszek Kolakowski, *La Philosophie positiviste*, traduit du polonais par Claire Brendel, bibliothèque médiations; 139 (Paris: Denoël-Gonthier, 1976), chap. 8.

إن هذه الفلسفة تنصّب نفسها خصماً لكل أيديولوجيا، لكنها تخفي أيديولوجيتها الخاصة، أو المنظار الذي تنظر من خلاله إلى المجتمع والإنسان والعالم. فهي، في الوقت الذي تدعو فيه إلى مناهضة الأيديولوجيا، تبث ذلك عبر أيديولوجيتها الخاصة، أي الأيديولوجيا الليبرالية، ولذلك فهي، في المدى الأقصى، دعوة إلى القبول بنمط وبأسس المجتمع الليبرالي وبأيديولوجيته.

إن الدعوة العلمية التي تحملها الوضعية المنطقية وهي من أنضج المحاولات في الفكر الفلسفي العربي المعاصر يمكن أن تكون ذات مردود إيجابي في المناداة بالوضوح الفكري والدقة في اللغة، وفي الارتباط بالتجربة والاختبار كأسس للمعرفة، وفي التمسك بالروح العلمية عامة؛ إلا أن العمى الاجتماعي لهذا الاتجاه يغفل أن الميتافيزيقيا ـ التي يشهر عليها الوضعيون سلاحهم التحليلي، باعتبارها «خرافة» أو «قضايا زائفة» تتسرب عبر اللغة ـ ليست مجرد قضية تعبير أو لغة، بل هي مسألة أيديولوجيا ومسألة تصوّر معيّن للعالم. وهاته الأيديولوجيا ليست وليدة اللغة، لأن اللغة تحمل الفكر الميتافيزيقي أكثر مما تخلقه، وتنقله أكثر مما تنشئه. بل إن الوضعيين أنفسهم، في سعيهم إلى اصطناع لغة دقيقة واضحة تَقيهم من الميتافيزيقيا لم يفلتوا من السقوط في أكثر أنواعها رداءة (فتغنشتين). وإذا كانت الميتافيزيقيا خرافة أو أسطورة فهي أسطورة مرتبطة بنظام من القيم، أسطورة ذات وظيفة اجتماعية.

يعلن زكي محمود أن منطلق دعوته إلى الوضعية المنطقية هو أن التفكير والتعبير السائدين في مصر حالياً خاليان من الدقة والضبط، لأن الأقلام والألسنة ترسل القول إرسالاً من دون وضوح أو دقة أو إحالة إلى الواقع، مما يولّد مظاهر الالتباس الفكري الشائعة، ويسمح بنشأة الميتافيزيقيا. ويعتبر أن الوضعية المنطقية هي الفلسفة العلاجية والوقائية ضد أمراض الفكر السائدة في الفكر العربي، لأنها الفلسفة التي تناهض بشدة الميتافيزيقيا والالتباسين الفكري واللغوي.

والحق أن الوضعية المنطقية، كفلسفة للمعرفة، يمكن أن تسهم في معالجة بعض القضايا الفكرية، ويمكن أن تكون دعوة إيجابية إلى العلم والاختبار والوضوح والدقة وغيرها من القيم الأخلاقية للعلم في حدود كونها نوعاً من الدعوة الإصلاحية على مستوى الفكر أو تربية فكرية علموية، ولكنها عاجزة عن فهم الأسس الوجودية للميتافيزيقيا، كما إنها غير قادرة على فهم القضايا الاجتماعية المطروحة على الإنسان في المجتمع العربي كالحرية والديمقراطية والعدالة واتجاه التاريخ وحتى الأسس الاجتماعية للفكر العلمي الذي تدعو إليه. إن الدعوة إلى التفكير العلمي الواضح والسليم والمنطقي دعوة إيجابية في نطاق فكر متخلّف، لكن على أن ترتبط برؤية عامة لتنظيم عقلاني للمجتمع في مجالاته كافة. وكما يقول حسن حنفي فإن «الدعوة إلى العلم في بيئتنا الحاضرة أكثر جدوى من الهجوم على العقل العلمي كما يفعل برغسون في الفكر المعاصر. فالفكر الأسطوري الغيبي يجد توازنه في الفكر العلمي لا في نقد

العلم»[11]. لذلك فإن رفض الفلسفة الوضعية لا يعني رفض الروح العلمية في الفكر العربي، كما إن رفض الوجودية لا يعني إنكار الذات والوجود[12].

أما **الوجودية** فهي فلسفة الذات والشعور، بل إنها في بداياتها، مع كيير كيغارد ثم غابرييل مارسيل وياسبرز، قد اتخذت صورة تجربة صوفية فردانية حيث تجد الذات نفسها وحيدة مع ذاتها أو مع المتعالي. وقد تطوّرت الوجودية الفرنسية، خاصة لدى سارتر، بالاحتكاك بفلسفة يعتبرها سارتر غير قابلة للتجاوز في عصرنا الحاضر، أي الماركسية، محاولة الخروج من إطار التصور الذري والسيكولوجي للفرد وللحياة الاجتماعية، بهدف فهم الجماعات والطبقات؛ لكنها لم تخرج من نطاق الذاتية البينية وظلت أسيرة تصوّر سيكولوجي للحياة الاجتماعية. لذلك فشلت الوجودية في محاولة إرساء أساس متين للعلوم الإنسانية ـ كما حاول ذلك سارتر في **نقد العقل الجدلي** ـ بسبب منطلقها وفرضياتها الأساسية ذاتها.

لقد قيل إن الوجودية ـ من حيث هي فلسفة الحرية والمسؤولية ـ هي أنسب الفلسفات في مجتمع متخلّف لا تهبّ عليه نسمات الحرية. ولعل هذا الوهم قد غذّى الكثير من العقول الفلسفية والأدبية في الوطن

---

(11) حسن حنفي، «ثقافتنا بين الأصالة والتقليد»، في: حنفي، **قضايا معاصرة**، ج1، ص 59.

(12) ناصيف نصار، **طريق الاستقلال الفلسفي: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع** (بيروت: دار الطليعة، 1975)، ص 8، وحنفي، **قضايا معاصرة**، ج 1، ص 3 ـ 33.

العربي. لكن الحرية، التي تتحدث عنها الوجودية، هي مجرد حرية سيكولوجية، بل حرية ميتافيزيقية تستوي فيها الدوافع وتلغى فيها الحتميات الموضوعية سواء كانت اجتماعية أو سياسية أو نفسية. إنها سراب حرية وحرية خدّاعة؛ أو هي وهم سيكولوجي بالحرية أكثر مما هي حرية ملموسة: حرية الفكر، حرية التعبير، حرية الرأي والمعتقد، الحريات السياسية... الخ. إن الحرية الوجودية تعني أنك بممارستك لحريتك تختار نفسك وتختار من تكون (عليك أن تختار بين الذهاب إلى الحرب من أجل الوطن والبقاء إلى جانب أمك لأنك حر). وتلك حرية سيكولوجية وفدية مفترضة بشكل قَبْلي بعيداً عن أية محددات نفسية (كتلك التي يبررها التحليل النفسي) أو اجتماعية. إن الوجودية ـ حتى في أكثر صورها إشراقاً لدى سارتر ـ فلسفة فردية متعارضة في تصوّرها للفرد وللمجتمع وللحرية مع معطيات العلوم الإنسانية. يقول عبد الرحمن بدوي: «إن الوجود مكوّن من ذوات منفصلة تمام الانفصال، قد غلق من دونها كل باب يفتح مباشرة على الأخرى، ولا سبيل بعد هذا للاتصال إلا عن طريق الوثبة من الواحدة إلى الأخرى»[١٣]. وفي ذلك إنكار لواقع اتصال الفرد بالآخرين وتواصله معهم وإنكار لواقع التواصل الاجتماعي والتعاطف وحتى الصراع، وربما إنكار لعملية التنشئة الاجتماعية وللشخصية القاعدية التي يشكّلها المجتمع لدى كل أفراده. بل إن علم الاجتماع ذاته قائم على افتراض

---

(١٣) عبد الرحمن بدوي، **دراسات في الفلسفة الوجودية** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٦)، ص ٢٥٤.

وجود كيان للمجتمع متجاوز لمجرد جمع عددي لأفراده، أي كيان يفترض التواصل كأساس. وقد ذهب بعض علماء الاجتماع (جورج سيمل) إلى تعريف المجتمع بأنه مجموع علاقات التفاعل الدينامي القائم بين الأفراد في ما بينهم أو القائم بين سائر أشكال العلاقات الاجتماعية. فالفرد الموناد المغلق لا وجود له في أي مجتمع. إن هذه الرؤية للفرد وللمجتمع ليست حكماً تقريرياً بقدر ما هي دعوة إلى الانعزال أو التفرّد، بل إلى التصوف، وهذا ما يعبّر عنه بدوي بقوله «فالشرف في مرتبة الوجود يتناسب تناسبًا عكسياً مع الاتصال بالغير أو بالأشياء»[١٤].

نعم إن الوجودية دعوة جهرية مناهضة لانصياع وتشيؤ الفرد ولفقدانه لعينيته وخصوصيته، كنتيجة ضرورية لطغيان العلاقات الرأسمالية المشيّأة على جميع أوجه ومظاهر الحياة في المجتمع الرأسمالي المصنّع. فالوجودية تأخذ، في الأغلب الأعمّ، صورة فلسفة إنسانية وذاتية مناهضة للأيديولوجية التقنية ولطابع الكتلية والصب في القوالب الجامدة. ولكن، هل عاش المجتمع العربي ثورة صناعية وتقنية تولد منها انسحاق الفرد وانمحاء الذاتية؟ إن الوجودية تقترح على الفرد العربي حلولاً ومواقف من مشكلات لم تطرح عليه بعد. وربما كانت المجتمعات المتخلّفة بحاجة إلى فلسفة تخرج الفرد من ذاتيته، وتفتح عينيه على الآخرين وتظهر له حدود الذات وقوانين المجتمع وحركيته، أي إلى فلسفة اجتماعية مركزها الإنسان، أكثر مما هي في حاجة إلى فلسفة للذاتية.

---

(١٤) المصدر نفسه، ص ٢٤٠.

أما **الجوانية**، فهي ـ على حد تعبير صاحبها ـ طريقة في التفلسف، لا مذهب فلسفي متكامل. فهي نظرة إنسانية النزعة للنفس والآخرين وللمجتمع، مطبوعة بدعوة أخلاقية سامية. «الجوانية عندي ـ يقول عثمان أمين ـ تفلسف مفتوح على النفس وعلى الدنيا، متعرض لنفحات السماء والعلو في كل لحظة وطريق مبسوط أمام الوعي ينتظر السالكين إلى يوم الدين». وهذه النظرة ذات النزعة الأخلاقية السامية تقيس الأشياء ببواطنها لا بظواهرها وتبحث عن الداخل بعد ملاحظة الخارج، والمعنى وراء الرمز والكيف خلف الكمّ والماهية وراء العرض. وهكذا فهي تقدم الذات على الموضوع والفكر على الوجود والإنسان على الأشياء والروية على المعاينة، وبذلك تحقق التوازن المنشود بين النفس والجسم، وبين الحياة الروحية والحياة الدنيوية.

الجوانية فلسفة روحية ووجدانية تستقي الكثير من ملامحها من الاتجاهات المثالية الكبرى في الفلسفة، وتستلهم الاتّجاهات الروحانية في رسم رؤية أخلاقية للإنسان المعاصر المهدد بفقد بُعده الداخلي بعد الانتصارات التي حققها الغرب مادياً.

وقد حاول عثمان أمين أن يصف فلسفته الوجدانية بأنها «فلسفة ثورية»، فهي عنده «دعامة كل ثورة واعية وإصلاح مستنير»، وحاول ربطها بالتجربة الاشتراكية في مصر في عهد عبد الناصر، معلناً أن المبادئ التي تضمّنها «الميثاق» هي مبادئ جوانية: الحق في السعادة وفي المتع الروحية والمادية؛ تكافؤ المصلحة

الشخصية مع مصلحة المجموع؛ تهيئة الفرصة والوسائل المتكافئة لجميع الأفراد من أجل نمو كامل متنوع متفاوت وفقاً لتفاوت أذواق الأفراد ومواهبهم واستعداداتهم؛ القضاء على الامتيازات وتحقيق المساواة الاقتصادية والسياسية، محو الطبقية وإلغاء الفروق الاجتماعية؛ قيام نظام اجتماعي متكافل لا سيادة فيه لطبقة من دون طبقة؛ المشاركة في الثروة العامة؛ توزيع الثروة توزيعاً عادلاً بحسب الجهود المبذولة؛ جعل الحرية واقعاً فعلياً؛ تكييف المبادئ الاشتراكية لمسايرة مع العلم والدين والتاريخ والكرامة الإنسانية(١٥).

ومن السهل على المرء أن يلحظ التنافر القائم بين الأسس الفلسفية للتجربة الاشتراكية في مصر في عهد عبد الناصر والنظرة الفلسفية المثالية التي يحاول عثمان أمين أن يجعلها أساساً لهذه التجربة. فالجوانية فلسفة ذات نزعة فردانية ووجودية إذ لا أحد يستطيع أن يموت لأجلنا ولا أحد يستطيع أن يحيا أو يفكر لأجلنا. والتجربة الروحية الجوانية تجربة فردية ومتوحّدة، لا تركز إلا على ما هو خاص لدى الأفراد بل لدى «النفوس الممتازة» و«الضمائر الحية». ومنهج المعرفة الحق في الجوانية هو البصيرة أو الحدس، ومن ثمة فهي تضع نفسها في تعارض مع ما تتطلبه الاشتراكية من عقلانية في المعرفة. بل إن الجوانية تأخذ في الكثير من ملامحها صورة فلسفة صوفية «تتطلب ارتفاعاً عن الواقع والراهن والمباشر [...] حتى يتعرّض (صاحبها) لنفحات الروح ويستقبل بوارق الإلهام».

---

(١٥) عثمان أمين، **الجوانية: أصول عقيدة وفلسفة ثورة** (بيروت: دار القلم، ١٩٦٤)، ص ٢٤٢ ـ ٢٤٤.

ومجمل القول إن جوانية أمين فلسفة وجدانية ودعوة أخلاقية ذات نزعة إنسانية، وُفّقت في استلهام واستدماج ما هو جميل ورائع في التراث العربي الإسلامي وفي التراث الفلسفي المثالي في الغرب (ديكارت ـ برغسون)، لكنها قاصرة ومحدودة في أكثر من موضع. فهي دعوة إلى التصوّف في عصر العلم، ودعوة إلى الحدس في عصر العقل، ودعوة إلى الفرد في عصر المجموعات والأنساق، وفوق ذلك فنظرتها إلى الإنسان نظرة مجردة وغير تاريخية. إنها دعوة إلى مثال إنساني أخلاقي، لا تحليل عينيّ لواقع الإنسان العربي ولحركة التاريخ التي توجه مصيره.

ولعل الشخصانية بشقّيها الإسلامي (الحبابي) والمتوسطي (رينيه حبشي)، لا تختلف جوهرياً عن الوجودية والجوانية في كونها فلسفة الفرد والذاتية، فهي لا تحمل أي مشروع تاريخي أو اجتماعي، ولا تهتم إلا بالبعد السيكولوجي الفردي أو السيكولوجي البيني للأفراد. وبذلك فهي تلتقي مع الوضعية والوجودية في دالتونيتهما الاجتماعية وغياب المنظور التاريخي.

وأخيراً نستطيع أن نقول إن أشكال الوعي الفلسفي التي مررنا على بعض ملامحها العامة، ليست مجرد أشكال للوعي الفردي، بل يمكن اعتبارها الأشكال الفلسفية التي تعي من خلالها طبقات أو فئات في المجتمع العربي ذاتها، أو على الأقل، هي أشكال الوعي المقابل والملائمة لطبقات أو لفئات معيّنة، سواء كانت الأنتلجنسيا أو البيروقراطية أو التكنوقراطيين أو فئات أخرى أوسع. ومهما كانت

طبيعة هذه التطابقات فإن أشكال الوعي الفلسفي السابقة، من حيث هي تعبير، ولو من خلال ذات فردية، عن وعي ممكن لذات تاريخية ما، تعبّر عن وعي ناقص ومشوّه أبرز سماته الدالتونية الاجتماعية، وغياب الوعي التاريخي.

لذلك، قد لا يكون من المجحف أن نقول إن الفلسفة بالصورة التي عرفها الوطن العربي في العصر الحديث، لم تسهم في إبراز وتطوير وعي تاريخي، ولم تسهم في تجلية الواقع الاجتماعي والنفسي والفكري للمجتمع العربي[16]. وليس من الغريب ألا يتحدث دارسو الأيديولوجية العربية عن الوعي الفلسفي بجانب الوعي الديني والوعي التقني والسياسي.

نعم، لقد أسهمت الفلسفة في صورتها الحديثة، في تنوير العقول وتفتيح الأذهان، وإذكاء الفكر النقدي والعقلاني، مما يجعلها اليوم مستهدفة، لكنها لم تفرز عطاءات نظرية في مستوى الحاجة التاريخية.

إن الواقع العربي بحاجة إلى فلسفة اجتماعية، تدعو إلى العلم وإلى التقدم، أي إلى فلسفة تنبثق من احتياجاتنا التاريخية في بناء مجتمعات متقدمة وعادلة وديمقراطية، فلسفة تنويرية تهيئ العقول والنفوس لتقبل العصر والمساهمة فيه وللتغيير الاجتماعي والفكر الذي يطرح نفسه بإلحاح .

---

(١٦) يشير العروي إلى أن المشاكل الفلسفية الحقيقية للوطن العربي لا نجد لها صدى لدى أساتذة الفلسفة. انظر: Abdallah Laroui, *La Crise des intellectuels arabes: Traditionalisme ou historicisme?*, textes à l'appui. Série philosophie (Paris: F. Maspero, 1974), p. 106.

لكن من هي الفئات والقوى الاجتماعية القدرة على حمل هذه الرؤى الفلسفية والتمسك بها ووضعها موضع التطبيق؟ ومن هي الذات التاريخية المؤهلة لتبنّي الفلسفة الاجتماعية التنويرية؟ تلك هي المشكلة.

(٥)

المثقفون والسلطة(*)

أ ـ أوضاع وأوهام المثقفين

تنتج كل فئة اجتماعية مجموعة من الأوهام حول نفسها، وذلك لتسوّغ مكانتها الاجتماعية، ولتبرر دورها، ولتعطي لنفسها ولأفرادها عزاء وقوة دافعة. ووظيفة هذه الأوهام هي إما التعويض عن وضع دوني أو تبرير وضع امتيازي.

والمثقفون كفئة اجتماعية يميلون إلى الحديث عن أنفسهم، وإلى تعبئة صورتهم في الواقع الاجتماعي، ناسبين لأنفسهم أدواراً حاسمة في السياسة والثقافة، ومدّعين امتلاك الكلمة الفصل في ميدان الحقيقة، وكأنهم مؤهلون وحدهم لإدراك الحقيقة الاجتماعية، كما تعبّر عن ذلك نظرية مانهايم عن الأنتلجنسيا من دون روابط، أو كأن التاريخ لن يتحرك من دونهم، كما تعبّر عن ذلك

(*) في الأصل ورقة قدمت إلى: مؤتمر الأدباء العرب، عدن ـ اليمن عام ١٩٧٩.

نظرية النخبة الواعية التي لا يمكن أن تكتسب من دونها البروليتاريا وعموم الجماهير وعيها الجذري.

فهل الأمر كذلك حقاً؟ وما هي حدود فعالية المثقف، وما هي محدداته؟ لقد عولجت هذه المسألة بما لا يدع مجالاً للحديث، لكن في اتجاه تبرير وترسيخ الأوهام أكثر مما سارت في اتجاه نزعها وتعريتها.

يشكّل المثقفون فئة اجتماعية متميّزة، وغير متجانسة، لكنها غير معزولة عن الجاذبية الاجتماعية. فالمثقف ليس إنساناً سينوياً (نسبة إلى ابن سينا) معلقاً في الهواء، وفي حلٍّ من تأثير الروابط والشرائط والمحددات الاجتماعية. وفي هذا المنظور الاجتماعي يبدو أن الحديث عن أنتلجنسيا من دون روابط، يفقد قيمته الجدية وطابعه العلمي، لأن مثل هذه الآراء تبدو بمثابة تعبير أيديولوجي، إذ تبدو كأيديولوجيا مهنية للمثقفين حسب تعبير بيير بورديو[1].

ينتمي المثقفون بوجه عام، إلى الشريحة الاجتماعية المصطلح عليها بالبورجوازية الصغيرة. فهم في الغالب ملاك رأسمال ثقافي يعملون في ميدان البنية الفوقية، في شبه انفصال عن عملية الإنتاج المادي. يولّد لديهم هذا الوضع بعدم امتلاك أية سلطة فعلية وراهنة، سواء اقتصادية أو اجتماعية أو سياسية، إحساساً بعدم الفاعلية وبالهامشية. بيد أن ردود الفعل ضد هذه الوضعية تتوزع بين سريان مشاعر اليأس أو النزعات المثالية أو غيرها. كما إن افتقادهم السلطة

---

(١) Pierre Bourdieu, *Questions de sociologie*, documents (Paris: Minuit, 1980), p. 70.

الفعلية في المجتمع يجعلهم يعدون أنفسهم بعملية متخيّلة وسحرية «نخبة مدعوة لتقييم كل شيء والحكم عليه، والحال أنهم ليسوا كذلك»، كما يقول سارتر[٢].

لا تستطيع فئة المثقفين إذاً أن تتجاوز شرطها الوجودي في المجتمع، فمهما يكن المثقف ثورياً، فإنه لن يصبح بروليتارياً، كما إن الأنتلجنسيا لن تكون هي البروليتاريا، وإذا توهمت ذلك، أو خُيِّل إليها، فإنها لن تكون سوى بيروقراطية جديدة بكل وصايتها ووساطتها وحجرها. وإذا جاز أن يكون للمثقفين دور فإنه لن يكون سوى القيام بمهام التنظير والتنوير ضمن الحركة التاريخية، أو في إطار الطبقة، وليس أن ينصّبوا أنفسهم أبطالاً وشهداء للحركة أو التاريخ.

وبالفعل فقد أخذ المفكرون الغربيون، تحت تأثير سيادة فلسفة الوجس وتقنيات كشف الخداع الذاتي، ينتقدون الصورة القديمة للمثقف كنائب «عن» الجماهير، وكمتحدث «باسم» الجماهير، معتبرين ذلك بمثابة «اغتصاب» للحديث «بدل» الجماهير و«عوضاً» عنها، أي عن طريق الحلول محلّها[٣]. إن مثل هذا المنطق لا يمكن أن يتأسس إلا عن غياب أو تغييب الجماهير، أي على افتراض دونيتها وحاجتها إلى لسان ووسيط، لذلك فإن مهمة المثقف العصري كما يقول «فوكو» هي إفساح المجال أمام الجماهير الدونية والمتسلط عليها

---

(٢) جان بول سارتر، **دفاع عن المثقفين**، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الآداب، ١٩٧٣)، ص ١٠.

(٣) Bourdieu, Ibid., p. 66.

لتقول كلمتها؛ إن دوره يتلخص في أن يواري خطابه هو ليترك خطاب الآخر ينبثق بكل تلقائية وحرية. غير أن الجماهير التي يتحدث عنها فوكو هي جماهير المجتمع الآخر (المجانين والسجناء والمجرمون والمنحرفون) أي الجماهير الخاضعة للتسلط والاضطهاد لا الجماهير الخاضعة للاستغلال.

إن وضع المثقف يتميّز غالباً باحتلاله وظيفة أيديولوجية أو بامتلاكه رأسمال ثقافياً أو فكرياً. ويرى عالم الاجتماع الفرنسي المعاصر بيير بورديو، أن المثقفين يحوزون من وضعهم المتميّز كمثقفين، أي كمنتجين رمزيين للتصوّرات والتمثّلات عن العالم الاجتماعي، وكمحتكرين لهذه العملية التي هي بُعد أساسي في الصراع السياسي، فوائد عديدة، حتى ولو لم تكن هذه الفوائد اقتصادية بالمعنى الدقيق. من هذه الفوائد امتلاك مناصب أكاديمية أو عقد النشر أو جوائز أو وظائف جامعية أو رموز العرفان بالجميل والتقدير(٤).

كما يرجع بورديو الكثير من المواقف السياسية للمثقفين إلى غموض وضعيتهم كمسودين ضمن السائدين، وكمضطهَدين (بفتح الهاء) ضمن معسكر المضطهِدين (بالكسر)(٥)، فالمثقفون يظلون بالنسبة إليه جزءاً من الطبقات المستفيدة وذلك بحكم وضعيتهم المتميّزة. كما إن المثقفين يمتلكون قدراً من السلطة. فإذا أخذ هذا

---

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٠، ٦٢ و ٧٠.

(٥) المصدر نفسه، ص ٧٠.

المفهوم بمعناه الواسع، فإن المثقفين يملكون جزءاً من السلطة الأيديولوجية باعتبارهم عناصر فاعلة أو مسيّرة في إحدى المؤسسات الأيديولوجية للدولة وأحياناً في أحد الأجهزة الرسمية.

وهذه الوضعية الحرجة التي يعيشها المثقفون في وجودهم الاجتماعي تسِمُ وعيهم كذلك. فالمثقفون، الذين يقال عنهم إنهم أقدر الناس على رفض وعلى تعرية الأوهام، هم أيضاً أكثر قابلية لتصديقها وتوليدها وأكثر قابلية للدغمائية المذهبية وللاستيهام الأيديولوجي(٦)، بل إن للمجال الثقافي أوهامه الخاصة حيث يميل المثقفون ـ ربما أكثر من أية فئة اجتماعية أخرى يحكمها الميكانزم نفسه ـ إلى إضفاء جميع صفات القدسية والكارزمية والفعالية على وظيفتهم وعلى دورهم الاجتماعي. وليس غريباً أن تتولد وتظهر باستمرار في المجال الثقافي صراعات مهنية وتخصصية غريبة، وتطرح قضايا ونزاعات قد لا يكون لها أي صدى أو أي تأثير في واقع المجتمع(٧)، وتتضاعف المأساة حين يتعلق الأمر بمجتمع متخلّف وتابع، مجتمع تتضاءل فيه أهمية المثقف وينحطّ وضعه، فترى المثقفين يتنابزون بالألقاب ويقفزون بهلوانياً على المنابر، ويتصارعون على

(٦) يشير ألتوسير إلى أن العلماء والمفكرين معميون بالايديولوجيا السائدة في حين إن العامل يجرب استغلال رأس المال في معاناته اليومية. نقلاً عن: Vincent Descombes, *Le Même et l'autre: Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, collection critique (Paris: Edition de Minuit, 1979), p. 158.

(٧) انظر: عبد الله العروي، «المثقفون العرب يهدرون طاقات الوطن،» **المسيرة** (بيروت) (٧ تموز/يوليو ١٩٨٠).

الموضات الفكرية والثقافية، ويتفنّون في إبداع الغريب من الأشكال والرموز.

إن المثقف كائن اجتماعي يحكمه وضعه في الواقع الاجتماعي. ولعل الوعي بهذا الوضع وبجميع الحتميات المرتبطة به، وكذا الوعي بميكانيز الخداع وبتولّد الذاتية المرتبطة بهذا الوضع والمتولدة منه، يمكن أن تنير الدور المنوط به في حدوده ومدى فاعليته.

هذا النقد الذاتي لأوضاع ولأوهام المثقفين الذاتية مرتبط بتراجع فلسفة الذات وفلسفة الوعي، وما يرتبط بهما من نزعة إرادية تنتهي إلى إهمال الحتميات الاجتماعية والنفسية والأيديولوجية، وإلى إغفال ميكانيزم خداع الذات التي يخضع لها المثقفون أنفسهم ضمن أنظمة تزداد قدرتها باستمرار على الضبط والتكوين وصناعة الرأي. لقد أدت النظرة الكلاسيكية للمثقف إلى جعله حامل أوهام وضحية أوهام معاً كما يتجلى في فكرة سارتر عن الالتزام. فقد كان المثقفون في فرنسا عشية الحرب العالمية الثانية، يظنون أنهم ملزمون بالقيام بواجب إنقاذ الآخرين وبواجب توجيههم، بحكم امتلاكهم مؤهلات عقلية وثقافية وقدرات لا يملكها الآخرون، وهذا ما أدى إلى إشاعة تصورات خاطئة عن الفرد والمجتمع والتاريخ(٨).

إن الحديث عن الالتزام مرتبط بنزعة مثالية أخلاقية وبنزعة إرادية ذاتية تهمل ميكانيزم السلطة والمعرفة، وتتجاهل الوعي

---

(٨) محمد أركون، «التراث والموقف النقدي التساؤلي،» **مواقف** (بيروت)، العدد ٤٠ (شتاء ١٩٨١)، ص ٥٢.

المغلوط للمثقفين واستلاباتهم الذاتية لتجعل منهم أنبياء العصر وحَمَلة الخلاص. إن الحديث عن دور المثقفين وأهدافهم ورسالتهم حديث جميل، ولكنه حين لا يراعي هذه الحتميات والآليات الدفاعية ومظاهر التحويل فإنه سيظل حديثاً مثالياً مهما يكن الأمر.

وبجانب تراجع فلسفة الذات وفلسفة الوعي، جاءت أحداث أيار/مايو ١٩٦٨ في فرنسا لتغيّر كلياً من معنى ومن دور المثقف. فقد تبيّن أن عهد المثقف الكارزماتي، الموسوعي، الذي يشكّل إلى حدّ ما «ضمير العصر» قد ولّى تماماً.

ب ـ مشكل السلطة

يعود ظهور مسألة السلطة بحدة في الفكر الاجتماعي والفلسفي المعاصر في الغرب وخاصة في فرنسا إلى المفارقة العجيبة التي حدثت في أيار/مايو ١٩٦٨. فقد تبيّن أن السلطة هي في منتهى الصلابة والهشاشة معاً. كان يكفي أن يقوم هذا الكرنفال الطلابي بتحرّكاته وينصُب متاريسه في مواجهات عنيفة ليتهشم معظم الأجهزة ولتسقط السلطة في ظرف وجيز، ولكنه كان يكفي أيضاً بضع لحظات لينتصب ديناصور السلطة من جديد كما لو أن شيئاً لم يقع. وقد استنتج المثقفون، الذين استولى عليهم حلم الثورة مُدداً طويلة من الزمن، أنهم لم يحللوا بعمق مسألة السلطة وأنهم فكروا بمنطق المصلحة ولم يفكروا بمنطق الرغبة، وهذا ما دفع الكثير منهم في ما بعد إلى التساؤل عن

المسألة الأساسية، ماهية السلطة[٩]. يشرح جيل دولوز، الفيلسوف الفرنسي المعاصر، هذه المسألة قائلاً: إننا نعرف من يستغل ومن يستفيد، من ينتفع ومن يحكم، لكن السلطة شيء مشتت أكثر فأكثر. لقد عرفت الماركسية مسألة السلطة بألفاظ المصلحة (السلطة تمتلكها طبقة سائدة محددة بمصالحها)، ولكن حين نقبل بهذا التفسير نصطدم بصعوبة هي: كيف نتصور أن أناساً لا مصلحة لهم يتّبعون ويعانقون السلطة باستمرار حاصلون على ذرة منها؟ وذلك لأنه بألفاظ الاستثمارات الاقتصادية واللاشعورية في الوقت نفسه، المصلحة ليست هي الكلمة النهائية. هناك استثمارات للرغبة تفسّر أنه يمكن عند الحاجة أن توجد الرغبة، ليس فقط ضد مصلحة المرء، لأن المصلحة تتّبع الرغبة دوماً، بل يمكن أن يرغب المرء أحياناً بصورة أعمق، وأكثر انتشاراً من مصلحته. يجب أن نقبل صرخة رايخ: لا، إن الجماهير لم تكن مخدوعة، إنها رغبة في الفاشيّة في هذه اللحظة...[١٠].

أما فوكو «فيلسوف السلطة» فيذكر أنه كان من اللازم انتظار القرن التاسع عشر لنعرف ما هو الاستغلال، ولكننا ربما لا نعرف إلى الآن ما هي السلطة[١١]؟

ويرى فوكو أنه في كل مجتمع، يفرض الخطاب السائد ويحدد ما هو مقبول وما هو مرفوض، ما يمكن قبوله وما يتعيّن تناسيه

(٩) Descombes, *Le Même et l'autre: Quarante-cinq ans de philosophie française (1933 - 1978)*, pp. 156 et 196.

(١٠) «Un Entretien Foucault - Deleuze: Les Intellectuels et le pouvoir,» *L'Arc*, no. 49 (1972).

(١١) المصدر نفسه، ص ٧.

والسكوت عنه. كل مجتمع يفرض سلسلة من التقسيمات المقبولة التي يسهر على مراقبة مدى احترامها: الخير والشر، الحلال والحرام، المباح والمحظور، الإجرام والبراءة، اليمين واليسار، العادي والمرضي، الجنون والعقل. إن الخطاب السائد في أي مجتمع هو خطاب سلطة، خطاب ينظّم ويصفّي، ويراقب، ويسدّ على الناس في مقولات معيّنة. وهذا الخطاب يحكم قبضته على البشر من المهد إلى اللحد، من روض الأطفال إلى مأوى الشيوخ، خطاب تتّحد فيه السلطة بالمعرفة(١٢).

إن فوكو يقدّم لنا المجتمع كما لو كان مجموعة من السُّلَط المتناغمة التي تستخدم أول ما تستخدم المعرفة ذاتها كأداة لإحكام السيطرة. لكن فوكو لا يقدم لنا جواباً شافياً حول أصل السلطة، وأين تتمركز؟ مَن يوجّهها؟ ولصالح مَن؟

أما رولان بارت فيرى أن السلطة بمعناها الواسع حاضرة في كل العمليات الاجتماعية الأكثر دقة في التبادل الاجتماعي. فهي ليست فقط الدولة والطبقات والمجموعات، بل كذلك في الموضات والآراء الجارية والمشاهد والألعاب والرياضيات والأخبار والعلاقات العائلية والخاصة، وحتى في الدفعات التحررية التي تحاول مناهضته.

---

(١٢) Günther Schiwy, *Les Nouveaux philosophes*, traduit de l'allemand par Jeanne Etoré, bibliothèque médiations; 198 (Paris: Denoël-Gonthier, 1979), p. 41, et Michel Foucault, *L'Ordre du discours* (Paris: Gallimard, 1971), pp. 10-11.

مهمة المثقف في نظر بارت هي مناهضتها والانتفاض ضدها وفي صورها المتعددة. نضال يجب أن يوجّه ضد السلط، لا فقط ضد السلطة، فالسلطة هي سلط تتميّز بالانتشار والتعدد. إنها متعددة ومنتشرة في المكان الاجتماعي، كما إنها سارية في الزمن التاريخي، فإذا طردتها من هنا ظهرت هناك. إن اقتلاع السلطة أو السلط ليس بالأمر الهيّن، فبجانب انتشارها وسريانها في جميع ألياف الجسم الاجتماعي فإنها لا تندثر أبداً، وبمجرد القضاء عليها ثورياً نراها تنبثق بشكل آخر وتتخذ صورة جديدة، والموضوع الذي تنطبع فيه السلطة بقوة ويختزنها ويوزّعها ـ في نظريات ـ هي اللغة المستعملة. فاللغة فاشيّة الطبع: ذلك أن جوهر الفاشيّة ليس هو أن تمنعك من القول، بل أن تجبرك على القول(١٣).

هكذا تتحوّل السلطة في نظر بارت إلى شبحٍ فارٍّ، لكنه شبح يلازم كل الأجسام في المجتمع وكأن السلطة مرتبطة بالوجود الاجتماعي ذاته وملازمة له.

لقد فتحت تجربة أيار/مايو ١٩٦٨ الباب أمام التساؤل الفلسفي عن معنى وماهية السلطة، وكيف يوظّف الناس رغباتهم ضد مصلحتهم الفعلية في التمسك بسلطة ما. والسلطة بهذا المفهوم الواسع هي اللّحام الذي يشدّ الجسم الاجتماعي ككل، ويشدّ معه وإليه البشر كافة، وكأن كلاً منهم بمشاركته الجزئية في السلطة العامة المنتشرة، يشدّ البناء الاجتماعي وينشدّ إليه. وكما يقول دولوز: «فإن

(١٣) Ronald Barthes, *Leçon* (Paris: Seuil, 1978), pp. 11-12.

هناك استثمارات للرغبة التي تكيّف السلطة وتنشرها وتجعل من السلطة أمراً موجوداً على مستوى أصغر مخبر من رجال الشرطة إلى الوزير، وأن ليس هناك فرق في الطبيعة بين السلطة التي يمارسها أدنى شُرطي وتلك التي يمارسها أي وزير»(١٤).

وبالنسبة إلى هؤلاء الفلاسفة، فقد افتتح ماركس عملية معرفة «ميكانيزم» استغلال الإنسان وتكوّن فائض القيمة، لكن الماركسية لا تعلّمنا الكثير عن سيطرة وتسلط الإنسان على الإنسان، خاصة في المجتمعات الحديثة.

أمام هذا التحليل لميكانيزم السلطة في المجتمع الغربي يضع المثقف أمام نفسه مهمة تعرية وكشف ميكانيزم السلطة، ورصد بذور السلطة في ثنايا المكان الاجتماعي، وإفساح المجال أمام الذين تجعلهم السلط موضوعاتها (المساجين ـ المجانين ـ المنحرفين ـ المجرمين) ليقولوا كلمتهم ويسمعوا خطابهم الخاص من دون وساطة، ومن دون وصاية. وكل نضال ضد السلط يتعيّن أن يتمركز حول نواة خاصة (رئيس، حارس عمارة، مدير سجن، قاض، مسؤول، نقابي، رئيس تحرير جريدة... الخ.) كما يقول فوكو(١٥)، أو دور المثقف هو أن يكشف أشكال السلطة كافة في جميع المجالات.

إلا أن فلسفة السلطة المعاصرة، كما نجدها خاصة عند فوكو، فلسفة ذات نزعة فوضوية لأنها مناهضة لجميع أشكال السلطة

---

(١٤) «Un Entretien Foucault - Deleuze: Les Intellectuels et le pouvoir,» p. 9.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٨.

والمؤسسات[١٦]، وليس لها من ميزة إيجابية إلا كونها وُفّقت في إبراز تماسك جميع السلط في المجتمع، من العائلة إلى المعمل والسجن والمأوى والإدارة.

وهذه الفلسفة تناهض، أو على الأقل تتجاوز، الماركسية من حيث إنها لا تركز على سلطة الدولة باعتبارها جمعاً لسلطة طبقية، بل ترى أن السلطة جمع، فهي سلطة خاصة متعددة. وإذا كانت هذه الفلسفة قد حاولت فهم الميكانيزم الداخلي للسلطة، متسائلة عن السبب الذي يجعل الناس يعيشون بطواعية وتلقائية، وبنوع من العبودية الأبيقورية، السلطة الممارسة عليهم، فإنها قد مالت نحو نوع من التفسير السيكولوجي القائم على تحليل الرغبة، كما إنها أغفلت مسألة استقطاب السلطة وربط السلطة بالصراع الاجتماعي، وعلاقة السلطة السياسية والأيديولوجية بالسيادة الاقتصادية.

جـ ـ المثقف العربي والسلطة

إذا اعتبرنا السلطة السياسية هي التبلور المجسّم والجمع التركيبي لجميع السلط المتفصلة والمنبثّة في الجسم الاجتماعي ضمن منظور ديناميكي للصراع الاجتماعي، فإن هذه السلطة في المجتمعات

---

(١٦) ترى الأنثروبولوجيا السياسية أن السلطة ضرورية وأن وظيفتها هي المحافظة على المجتمع من أخطار نقائصه ذاتها. فالسلطة ناتجة من ضرورة النضال ضد قصور الطاقة الذاتية للمجتمع مما يهدده بالفوضى. انظر: Georges Balandier, *Anthropologie Politique* (Paris: Presses universitaires de France, 1967), p. 43.

المتطوّرة متبلورة بشكل أوضح ومتناغمة ومتمحورة حول سلطة الطبقات والفئات السائدة اقتصادياً.

أما في المجتمعات المتخلّفة والتابعة فهي سلطة متناثرة ومتنوعة. وكما يقول عالم الأنثروبولوجيا السياسية جورج بالانديه: إن السلطة في المجتمع القبلي هي بمثابة طاقة منتشرة[١٧] وموزّعة على القوى التقليدية. في هذه المجتمعات قبل العصرية وقبل الصناعية، لا تزال البنيات والعلاقات الاجتماعية التقليدية قوية، ولا تزال سلطة الأعيان والشيوخ وسلطة التقليد والموروث شديدة. ومعظم المجتمعات مجتمعات مركبة زمنياً وتزامنياً، وذلك على كل المستويات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والنفسية، مجتمعات تتداخل فيها الحقب والمكونات. يقول الأستاذ عبد الله العروي: «إن المجتمع العربي اليوم مجتمع خليط من أزمان وعصور مختلفة، من أنظمة وإنسانيات متباينة»[١٨]. ويقول في مكان آخر: «المجتمع المغلوب على أمره، المسيطَر عليه، هو مجتمع مشتّت في ذاته، مقطوعة فيه العلائق، فتتجاوز فيه الأزمنة والحِقَب التاريخية والفئات المتحجرة وأنماط التولد.. الخ. فالقاعدة الاقتصادية تتوزع إلى مجالات متفاوتة التعاصر، والفئات الاجتماعية ترتبط بقواعد اقتصادية مختلفة، والفئات الأيديولوجية تنتمي إلى أصول تاريخية متنافرة...»[١٩].

---

(١٧) المصدر نفسه، ص ٤٤.

(١٨) عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي** (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٣)، ص ٢٤٤.

(١٩) المصدر نفسه، ص ١٦٤.

وكمثال على ذلك نشير إلى أن نمط الإنتاج في التشكيلة الاجتماعية المغربية، مثلاً، عبارة عن نمط مزيج: بقايا العبودية ـ إقطاع تقليدي وإقطاع عصري ـ بذور نظام رأسمالي في طريق النمو ويتجه نحو السيادة على الأنماط الأخرى كافة، في جمع واضح بين حرية السوق ورأسمالية الدولة الموجهة، مع ما يقابل كل ذلك على مستوى العلاقات والقيم. وهذه الهيئات المكوّنة للبنية الاجتماعية التقليدية في تعددها وتنافرها وتداخلها تفرز خطاباً ثنائياً، خطاباً مزدوجاً، حيث يغلّف الخطاب العصري الخطاب التقليدي أو العكس: تظن بعض الفئات أنها تنتج خطاباً عصرياً في حين إنها تجترّ الخطاب التقليدي لأنها لم تدرك الحداثة العقلية بعد، كما تجتهد فئات أخرى في إضفاء أسماء تقليدية على عملية اندراجها الأوتوماتيكي في المسيرة الكونية.

السلطة السياسية في مثل هذه المجتمعات سلطة تستند إلى مشروعية تقليدية أو تستحدث أسس مشروعية أيديولوجية جديدة. وهي في الغالب سلطة يتداخل فيها الأساس التقليدي بالأسس الجديدة للمشروعية. وحسب جورج بالانديه فإن هناك سمتين أساسيتين للسلطة في المجتمع التقليدي هما القداسة والإبهام. فالمقدس، بارزاً أو خفياً، حاضر باستمرار في صلب السلطة[٢٠].

وعلى العموم فإن السلطة السياسية في مجتمعات العالم الثالث سلطة استبدادية[٢١] يتمّ فيها الاستيلاء على السلطة أو اغتصابها تحت

---

(٢٠) Balandier, Ibid., p. 46.

(٢١) هادي علوي، «سيكولوجية الحكام العرب،» مواقف، العدد ٢٩ (١٩٧٤)، ص ٨١.

تبريرات وشعارات مختلفة. وإذا كانت معظم الأنظمة العربية دستورية وشعبية وديمقراطية بل أحياناً اشتراكية فما ذلك إلا على مستوى الخطاب الإعلامي. وإذا ما استعارت أشكالاً سياسية غربية فإنما تستعير الشكل وحده، بينما تبقى القوى الفاعلة فيه والقيم الموجّهة له تقليدية(٢٢)، بل قد تلجأ بعض هذه الأنظمة إلى استغلال الشكليات الديمقراطية نفسها، لكن الأسس المجتمعية التحتية للديمقراطية لا تزال ضعيفة.

هذه السلطة الاستبدادية لا تكتفي بأن تفرض الطاعة والولاء إرغاماً على الرعايا، بل تفرض المشاركة في «الحقيقة» التي تمثّلها أو تدّعي ذلك، كما يقول ماركس فيبر(٢٣). ووسيلتها الإرغام لا الإقناع، فهي لا تحاور بل تملي، لا تتحدث بل تأمر، لا تستشير بل تُشير. كما إنها سلطة لا تقبل الرأي الآخر بتاتاً، لأنها «وحدها تملك الحقيقة، والآخرون خوارج».

وإذا كانت السلطة في المجتمع المتقدم والديمقراطي تضبطها حدود وضوابط قانونية فإن السلطة في المجتمع المتخلّف سلطة سافرة وعاتية وخالية من أية حدود عقلانية، وهي سلطة زجرية لا تجيز المساس بالمكبوت الجماعي ولا تسمح بلمس التابو. بل إن هذه السلطة التقليدية تنتفع من استعمال أحدث المنتجات التكنولوجية في مراقبة النفوس وقراءة ما في الصدور.

---

(٢٢) انظر: مجيد خدوري، **الاتجاهات السياسية في الوطن العربي** (بيروت: الدار المتحدة للنشر، ١٩٨٢)، الفصل الثالث.

(٢٣) Balandier, *Authropologie Politique*, p. 48.

في هذا الوضع، تظل مهمة المثقف التقدمي هي المساهمة في تطوير المجال الثقافي[٢٤]، والسعي إلى توجيهه وممارسة وإشاعة الفكر النقدي والتحليلي وإرساء أسس عقلانية في التفكير. ولقد أظهرت تجارب النصف الثاني من القرن العشرين في الوطن العربي أن الاستيلاء على السلطة من طرف مجموعات تقدمية لا يحقق نقلة نوعية في المجتمع، لأن الطليعة الجديدة نفسها لا تزال أسيرة وعي تقليدي. لقد ساد في هذه الفترة نوع من الفهم الميكانيكي الجامد للعلاقة بين البنية الفوقية والبنية التحتية، وربما كان هذا عاملاً ضمنياً في إعطاء الأولوية للتغيّر الاقتصادي والسياسي، وفي وضع المجال الأخير مجال تابع ومشتق، فجاءت التغيّرات الاقتصادية والسياسية هشة ومعرضة للانتكاس بين الفينة والأخرى، لأنه لم يوازها ولم يدعمها وعي أيديولوجي جذري لدى النخبة، بل تحوّل المجال الأيديولوجي إلى عائق في الكثير من الحالات. وهذه النظرة الميكانيكية تغفل مسألة تضافر العوامل سواء على مستوى التفسير أو على مستوى التغيير.

قد يهفو المثقف إلى السلطة وقد يقع ضحية وهم توجيهها باعتبار أن السلطة السياسية هي مفتاح تطوّر المجتمع، لكنه يظل معرضاً للذوبان في بوتقة التسلط وقد يكون أول من يستمرئ لذة السلطة وأول من يستمتع بمتعها المادية، لأن السلطة علاقات موضوعية ومؤسساتية تراثية راسخة وطقوس جارفة؛ ولعل هناك

---

(٢٤) يحلل العروي هذه الفكرة في كتابه **العرب والفكر التاريخي**، ص ٧٣.

تعارضاً أساسياً بين لغة السلطة ولغة الحقيقة، بين سياسة السلطة وسياسة الحقيقة أي بين نظريتين استراتيجيتين متباينتين.

وكما يقول الأديب الأمريكي ـ اللاتيني غابرييل غارسيا ماركيز فإن «بين الكاتب ورجل السلطة يوجد ضرب من التوتر الدائم، لأن الأول يفسّر الوضع من زاوية أخلاقية والثاني من وجهة سياسية»[٢٥]؛ أو بعبارة أخرى، فإن نظرة السلطة نظرة أيديولوجية إلى الواقع المجتمعي، ونظرة الثقافة النقدية نظرة يوتوبية بالمعنى المانهايمي.

فإذا جاز أن نتحدث عن التزام، فإن التزام المثقف هو التزام بالكشف عن الحقيقة الاجتماعية ومن أجل إقرار وتحقيق العدالة والديمقراطية، وهو التزام من أجل ممارسة وترسيخ الفكر النقدي، ومن أجل إبراز قيم الحداثة والعقلانية على مستوى التفكير والوعي والسلوك. وهذا يستلزم أن يحقق المثقف العربي التوّاق إلى التقدم نقلة نوعية في وعيه وفي وجدانه، وأن يبدأ بتحرير نفسه من الأوهام المترسبة في اللاشعور الجماعي. وبغير هذا النقد الذاتي لن يكون بإمكان النخبة المثقفة أن تلعب دورها الرائد في تحويل الميدان الثقافي لصالح الثقافة النقدية حقاً.

وإذا كانت ممارسة الفكر النقدي والعقلاني تتطلب مناخاً ليبرالياً يتوفر فيه حد أدنى من حرية الفكر والرأي والمعتقد لا تتيحه المجتمعات العربية المعاصرة، فإن نضالاً من هذا النوع لن يكون

(٢٥) استجواب نشر في: المحرر (الملحق الثقافي) (٦ تموز/يوليو ١٩٨١).

بالضرورة نضالاً فردياً ونظرياً معزولاً، بل يتعيّن أن يكون نضالاً ضمن قوى التقدم الحاملة لمشروع مجتمعي جديد، لإنارة ممارستها وترشيد رؤاها.

بيد أن مهمة كهاته ليست سهلة أبداً؛ فقد يصطدم المثقف التقدمي ببعض المسبقات والسلبيات، من بينها مثلاً استصغار دور الفكر النقدي والعمل النظري من طرف بعض فصائل هذه القوى نفسها، إما تحت تأثير وطغيان معامل الفاعلية والمردودية المباشرة الذي يتطلبه ويفرضه طغيان وأولوية العنصر السياسي، أو تحت تأثير مفهوم مبسّط وساذج لمفهوم الممارسة الذي يقتضي ضرورة ربط النظر بالعمل والفكر بالتطبيق، فتكون النتيجة المباشرة هي تحوّل الشعبوية إلى نزعة حركية وتحوّل الفكر إلى مجرد ترديد ببغاوي للشعارات.

والتنظيم الطليعي أو الذات الجماعية التي يتعيّن على المثقف التوّاق إلى التقدم أن يمارس معها وفيها، تتطلب سيادة الفكر العقلاني وسيادة مبدأ الحوار والليبيرالية الفكرية والديمقراطية، لتصبح هذه الهيأة بمثابة سلطة مغايرة كلياً للمجتمع القائم بكل مؤسساته وتراتباته.

(٦)

الذات المفلولة(*)

كل إنسان هو في الوقت نفسه استيهام وإدراك، لاعقلانية وعقلانية، لاوعي ووعي، حياة على أرضية من الموت، ذاتية جذرية وضرورة للموضوعية، حب للذات وارتماء في أحضان الموضوع، فطرية واكتساب، مصير وتشكّل، استلاب وحرية(١).

يضمر كل علم إنساني وكل فلسفة صورة ضمنية عن الإنسان. وتكاد تكون صورة الإنسان المضمرة في هذا العلم الإنساني أو ذاك، في مراوحتها بين الصراحة والضمنية، هي المصادرة الأم التي ينبني عليها أو التي يعمل في اتجاه ترسيخها.

(*) نشر في: **الفكر العربي المعاصر** (بيروت)، السنتان ٤ ـ٥، العدد ٩ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٣ ـ كانون الثاني/يناير ١٩٨٤).

(١) Gérard Mendel, *La Révolte contre le père*, bibliothèque scientifique, science de l'homme (Paris: Payot, 1968), p. 314.

مدار هذه الصورة هو تحديد الملامح العامة لتصوّر معيّن للإنسان: هل هو كائن شرير بطبعه أم هو ميال إلى التعاضد والتعاون؟ هل هو كائن حرّ أم مقيّد وتابع؟ هل هو كائن عاقل أم غير عاقل؟ ما دوره في التاريخ؟ هل هو دور إبداع ومسؤولية أم هو صنيعة التاريخ؟ هل هو كائن إرادة أم كائن هوى؟ أم هو كائن مزيج من كل هذا وذاك؟

ومن البديهي أن نشأة ما يسمى بالعلوم الإنسانية أو الاجتماعية في القرن التاسع عشر في أوروبا، قد واكبها بزوغ تعديل ملحوظ في الصورة التقليدية عن الإنسان، بل إن هذه العلوم الإنسانية تكاد تصادر هذه الصورة مصادرة مطلقة، كما تدعمها وتعمل على ترسيخها في الوقت نفسه. وصورة الإنسان الضمنية أو الصريحة تلك تصلح لُباً فقط كمصادرة لهذا العلم الإنساني أو ذاك، بل تستخدم كنواة لتطوير نزعة إنسانية أيديولوجية أو فلسفية.

فالنزعة الإنسانية الكلاسيكية، في مختلف تجلياتها، تنطلق من المصادرة على تميّز الإنسان وعلى قدرته الخلاّقة وحريته اللامحدودة وإرادته الفعالة والصارمة. ومن ثم فقد كانت هذه النزعة خير تعبير عن هذه الصورة الجميلة للإنسان بما يستتبعها من مستلزمات أخلاقية، كالدعوة إلى عدم اضطهاد الإنسان وعدم استغلاله، والرفع من كرامته.

أخذت مثل هذه الصورة الإيجابية للإنسان تتبلور في الفكر الغربي الحديث ابتداء من ديكارت إلى سارتر مروراً بالمثالية الألمانية (كانط، فخته، هيغل وفيورباخ) والفينومينولوجيا والوجودية.

فالإنسان بالنسبة إلى ديكارت كائن حرّ وواعٍ ومريد. فوعيه بذاته حاضر مباشرة أمام نفسه في منتهى الشفافية، وعبر عملية استدلالية في ظاهرها وحدسية في عمقها. والإنسان عنده كائن متميّز لأن جوهره هو الفكر في مقابل المادة التي يعتبر جوهرها الامتداد. وإرادة الإنسان تتوقف على وعيه بذاته في الأساس. فالكوجيتو هو الحقيقة الأولى، وهو أساس كل الحقائق واليقينات اللاحقة حول الله والعالم.

تكتمل هذه الصورة الجميلة على يد كانط الذي يميّز بين مملكة الحرية، التي هي في النهاية مملكة الإنسان الحرّ الواعي المريد، ومملكة الضرورة، التي هي مملكة الطبيعة والتي يطال جزء منها الجزء المادي في الإنسان: فالإنسان عند كانط ذات فعالة مشرّعة في المعرفة والعمل معاً. فالأنا المتعالي هو مانح الوحدة الضرورية التي يستمدها الذهن لتنظيم معطيات التجربة التي تمده الحواس بها، واستقلال الإرادة وحريتها هو الأساس العميق للسلوك الأخلاقي المتمثّل في الواجب. وإذا كان الإنسان يعيش نوعاً من الصراع، فالغلبة في هذا الصراع من نصيب الباطن لا الظاهر، والإرادة لا الهوى، والعقل لا الحس. وإذا كان الإنسان مع ديكارت هو سيد نفسه الذي يسعى إلى أن يكون «سيد الطبيعة ومالكها» فإن الإنسان مع كانط هو سيد معرفته وسيد سلوكه.

أما مع هيغل فتنتقل هذه الصورة تدريجياً من الإنسان كفرد إلى الإنسان كنوع، ومن العقل الفردي إلى العقل النوعي. ويصبح

التاريخ البشري بمثابة أوديسة يسوسها العقل. فالتاريخ البشري هو تاريخ تحقق المزيد من الوعي والمزيد من الحرية. وهيغل لا يقلّ عن سابقيه في المصادرة على عقلانية وحرية وإرادة الإنسان، وإن كان يميل إلى دفعها في اتجاه الكلية والنوع محققاً بذلك نقلة نوعية في الوعي الفلسفي.

تبلغ فعلية الإنسان مداها الأقصى في صرح فويرباخ الفلسفي، الذي يعتبر نهاية الفلسفة المثالية الألمانية ـ والذي يعتبره ألتوسير ـ انتكاساً نظرياً إلى ما قبل هيغل، حيث ينشئ فلسفة أنتربولوجية يقوم فيها مفهوم الإنسان بدور مركزي، وكأن العالم الإنساني تجلٍ للماهية الإنسانية بصورة استلابية ومقلوبة.

أما معظم الفلسفات المعاصرة، وعلى رأسها الظاهراتية والوجودية والشخصانية، فهي فلسفات إنسانية لا بمعنى أن موضوعها هو الإنسان، بل بمعنى أنها تصادر المفهوم الكلاسيكي للإنسان. فالإنسان هو المركز وهو الغاية في الوقت نفسه، وذلك من حيث إنه كائن واعٍ أو عاقل، وحرّ ومريد، وفعّال ومسؤول... إلخ. الإنسان لدى الوجودية كائن من أجل ذاته يتميز تميّزاً مطلقاً عن الكائن ـ في ـ ذاته بفعل الوعي، وهو حرّ غاية الحرية، بل لا خيار له في ذلك، ولا فكاك له من أن يكون حرّاً، وبالتالي مسؤولاً عن اختياراته وأفعاله. ففي إطار رد الفعل ضد القولبة الاجتماعية والتشيؤ والتحجير الملازم للحياة العصرية في مجتمع رأسمالي، تدفع الوجودية بصورة الإنسان الفرداني الحرّ إلى أقصى حد، مما يجعلها توحي بأن حديثها يدور حول

إنسان مثالي وحول مشروع إنسان لا حول إنسان مشروع. وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن الوجودية لم تتمثّل الدرس الفرويدي حول اللاشعور والوعي المفلول بسبب طغيان العقلانية الديكارتية خاصة في فرنسا، أي متأخراً عنه، فإننا نلاحظ تذبذب سارتر بصدد مفهوم الحرية تذبذباً أكثر ميلاً إلى تغليب كفّة الحرية. فهو في «الوجود والعدم» يصرّح «أني لست حرّاً في الإفلات من مصير طبقتي، وأمتي، وعائلتي، ولا حتى في أن أبني قوتي أو ثروتي، ولا في أن أهزم شهواتي الأكثر تفاهة أو عاداتي...». فكيف نستسيغ هذه الجرعة الحتمية ضمن نشيد الحرية الذي تطغى نغماته في التحليل؟ هل الحرية من حيث هي القدرة على التجاوز إلغاء لفعل هذه الحتميات الاجتماعية والنفسية، بل الفيزيائية والبيولوجية التي تشترط الإنسان أم فقط إلغاء لها في التحليل؟ هل يتعلق الأمر بمستوى وصفي أم بمستوى تقييمي؟ ولكن، أليس من المفترض، حتى في هذه الحالة، أن المستوى التقييمي والإرشادي الأخلاقي يجب أن يأخذ بعين الاعتبار ما هو معطى؟ في مقطع آخر من تفكير سارتر الأول (أي قبل احتكاكه بالماركسية) نشعر أن التركيز يقع على المسؤولية، وكأن إثبات الحرية الجذرية ليس إلا ذريعة لإلقاء المسؤولية على كاهل الفرد. يقول سارتر في **الوجودية نزعة إنسانية**: «ليس هناك حتمية، الإنسان حرّ، الإنسان حرية. (...) إننا وحيدون، من دون أعذار. وهذا ما سأعبّر عنه بقولي إن الإنسان محكوم عليه بأن يكون حرّاً. محكوم عليه أنه لم يخالف ذاته، وهو من ثم حرّ لأنه بمجرد القذف به في العالم، فإنه يصبح مسؤولاً عن كل ما يفعل». وفي المرحلة الثانية من تفكير سارتر، أخذ يشدد على فعل

وتأثير الحتميات التي تحدد فكر ومواقف وسلوكات الناس، متخلياً جزئياً عن الصورة (الهووحدية) للإنسان، وساعياً إلى إقامة نوع من الأنثروبولوجيا الملائمة للوجودية فاتحاً عينيه على المؤسسات والعلاقات والعوامل الاجتماعية. يقول سارتر في **نقد العقل الجدلي** الذي يمثّل الفترة الثانية من تفكيره: «وألّا يذهب إلى حد تقويلنا على وجه الخصوص، إن الإنسان حرّ في كل المواقف، كما زعم ذلك الرواقيون. نريد بالضبط أن نقول العكس؛ أي إن الناس كلهم عبيد من حيث إن تجربتهم الحيوية تتمّ في مجال الممارسة ـ القاصرة (يقصد سارتر بهذا المصطلح الممارسة التي تكلّست في الاستعمال وتحوّلت إلى قواعد جامدة أو مؤسسات)، ومن حيث إن هذا المجال مشروط في الأصل بالندرة»[٢].

هكذا نرى أن تصوّر سارتر للإنسان يظل ـ رغم مراوحته بين الحتمية والحرية، وبين العقلانية واللاعقلانية ـ أقرب إلى المفهوم الكلاسيكي للإنسان، وهو ما يجلب عليه تحامل ألتوسير الذي يرى أنه رغم كون سارتر يفكر بعد ماركس وفرويد، فهو في الواقع متخلّف عنهما فلسفياً[٣]. والواقع أن تمسك سارتر بمفهوم مثالي للإنسان جعله بصورة ما خارج رقعة الفكر المعاصر، فهو لم يستوعب اللاشعور، وفهم الماركسية في إطار نزعة إنسانية، وأبدى

(٢) Philippe Hodard, *Sartre: Entre Marx et Freud*, nouvelle psychothèque (Paris: J.-P. Delarge, 1979), pp. 11-14.

(٣) Louis Althusser, *Réponse à John Lewis*, théorie (Paris: F. Maspero, 1973), p. 44.

مقاومة صلبة ضد البنيوية التي اتهمها بأنها آخر متراس تنصبه البورجوازية في وجه ماركس، وناهض اللسانيات لتقديمها اللغة على الفكر، والدال على المدلول، وكأن بالإمكان الفصل بين الممارسة ومنتوجاتها(٤) (أي اللغة عن الإنسان والموضوع عن الذات).

تصادر الفينومينولوجيا أيضاً على مفهوم نظير لهذا، فهي أيضاً فلسفة الذات والتجربة المعاشة والملموسة والعودة إلى الأشياء ذاتها. وهذا العالم المعاش هو العالم الذي تعيشه الذوات من حيث هي ذوات في العالم. بل إن العالم يظل في نظر الفينومينولوجيا كتلة هلامية، غفل عن أن يظهر الوعي أو الشعور، فيهب الأشياء معناها ويكسبها رونق الدلالة. فالأشياء المتراصة في العالم لا تكتسب فقط غايتها ومعناها من مركز متميّز اسمه الإنسان أو الذات، بل لعلها تكتسب وجودها منه. فقطعة القماش أو المسكن، أو غيرهما من الأشياء والأدوات، لا قيمة لها إلا بالإنسان الذي يمنحها من لدنه معنى وقيمة. الإنسان إذاً مركز وأصل وذات فاعلة لأنه في الأصل حرية وتعالٍ. والمعاني أو الماهيات لا يكتسبها الإنسان من العالم أو من بنية الأشياء، بل يهبها لها ويفرضها عليها، لأنه مركز إشعاع وليس محطة استقبال.

«فأنا لست نتيجة أو نقطة التقاء العديد من العلّيات التي تحتم وتحدد جسمي، أو نفسيتي، أنا لا يمكن أن أتصور ذاتي كجزء من العالم وكمجرد موضوع لعلم النفس ولعلم الاجتماع وللبيولوجيا [...] لست كذلك «كائناً حياً» أو حتى «إنساناً» أو حتى «شعوراً». مع كل

---

(٤) جان بول سارتر يرد، في: *L'Arc* (1966).

الصفات التي يعترف بها علم الحيوان والتشريح الاجتماعي أو علم النفس الاستقرائي لهذه المنتجات المنتسبة إلى الطبيعة أو إلى التاريخ، أنا المنبع المطلق، ووجودي لا يصدر عن مقدماتي وعن محيطي الفيزيائي والاجتماعي، بل يتجه نحوها ويدعمها...»(٥). ورغم أن ميرلوبُنتي يحاول المزاوجة بين الاختيار الحرّ الواعي للإنسان ضمن شروط عينية معطاة من دون أن يتنازل عن شرط الحرية، فإنه لا يتخلى أبداً عن التمسك بفكرة هوسرل المركزية عن قصدية الشعور، وكون الوعي واهباً ومانحاً للمعنى(٦). فالفينومينولوجيا، كالوجودية، تذيب الموضوع في الذات وتحيل الخارج إلى الداخل، والضرورة إلى الحرية وتوقف الفاعلية والمعنى على ذات مركزية أصلية هي بمثابة نقطة إشعاع، وهي حقائق ستصبح محط جدال في الفكر المعاصر سواء في العلوم الإنسانية أو في الفلسفة.

ستأخذ هذه الصورة في التغيّر تدريجياً بموازاة نشوء وتقدم علوم الإنسان. العلامات الكبرى في هذا التحوّل هي نشوء علم التاريخ أو علم التشكيلات الاجتماعية وعلم اللاشعور ثم اللسانيات والأنثروبولوجيا.

فقد أبرز ماركس الحتميات الاجتماعية والتاريخية التي يخضع لها الإنسان في المجتمع؛ إذ إن الناس «داخلون ـ خلال عملية

---

(٥) Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, collection tel; 4 ([Paris]: Gallimard, 1976), pp. 2-3.

(٦) انظر الفصل المتعلق بالحرية في: المصدر نفسه، ص ٤٩٦ ـ ٥٢٠.

الإنتاج الاجتماعي لحياتهم ـ في علاقات محددة وضرورية ومستقلة عن إرادتهم». فالمجتمع، في هذا المنظور ليس مجموع إرادات حرة، وليس مجموع أفراد أحرار ولا حتى مجموع الأفراد، بل إن المجتمع شيء آخر غير الفرد، المجتمع كلية (Totalité) تتجاوز مجموع الأفراد، أي إنه بمثابة كيان مادي ـ صوري قائم خارج إرادات الأفراد، بل لا يكاد يتوقف على الإرادات الفردية. وقلب فكرة المجتمع أو تصوّر المجتمع وازى تعديل مفهوم الفرد، فالفرد ليس كياناً منعزلاً أو ذرياً، بل إن الفرد في صميمه جملة علاقات اجتماعية، وكأن لا وجود للفرد كفرد مستقل إلا ككيان جسمي. ليس للفرد من وجود إلا من خلال ما يمدّه به المجتمع، فالفرد يتوقف على المجتمع لا العكس، وذلك في إطار نظرة إلى الحياة الإنسانية، متمركزة على المجتمع.

وبإزاء هذا الإلحاق شبه الكلي للفرد بالمجتمع تحدث هذه النظرية شرخاً في الوعي، عن طريق إقحام مفهوم الأيديولوجيا. فوعي الناس بأنفسهم وبمجتمعهم، وصورة الواقع الاجتماعي الكامنة في أذهانهم ليست صورة تلقائية وحرة، بل هي انعكاس للواقع الاجتماعي وللأفكار المسيطرة على هذا الواقع. إن وعي الفرد بنفسه ووعي المجتمع بذاته قد لا يكونان سليمين، ذلك أنه، بنغمة فرويدية «... لا يمكن أن نحكم على الفرد من خلال الفكرة التي لديه عن نفسه، كما لا يمكن أن نحكم على عصر من خلال وعيه بذاته...»[٧].

---

(٧) هاتان الفكرتان واردتان في نص شهير هو «مقدمة في نقد الاقتصاد السياسي» سنة ١٨٥٩.

يفتتح ماركس عصر النظر إلى الإنسان من خلال الشروط الخارجية والداخلية التي تحكم وجوده الاجتماعي وتحكم وعيه بصورة شبه حتمية، وهي نظرة ستدعمها العلوم الإنسانية بقوة. وكما يقول فوكو فإن «... البحوث **التحليلنفسية**، واللسانية، ثم الإتنولوجية قد جرّدت الذات من قوانين رغبتها، ومن أشكال كلامها، ومن قواعد سلوكها ومن أنساق خطاباتها الأسطورية...»[٨].

لم يعد الإنسان في إطار هذه العلوم هو تلك الذات الحرّة والمريدة والمبدعة تلقائياً والفاعلة والعقلانية. وقد لعب مفهوم اللاشعور دوراً حاسماً في قلب هذه الصورة كلياً. فالإنسان حسب فرويد، ليس سيّد نفسه والأنا «ليس سيّداً في بيته»[٩]، بل إن بينه وبين نفسه ألف حجاب وحجاب. فشفافية الوعي وتلقائيته ومطابقته لذاته أصبحت مسائل من باب الخرافات بالنسبة إلى التحليل النفسي بعد أن ظلت لقرون أساس العديد من الفلسفات ابتداء من ديكارت إلى الوجودية. فالتحليل النفسي يمزق الكوجيتو ويزيحه عن مركزه بالضرورة. هكذا تفقد الذات سيادتها على نفسها، وتفقد شفافيتها ووضعها أمام نفسها كوعي: إذ يتعين ابتداء من الآن أن نقبل الكلام المجهول المصدر (Le Ça parle) أو كما يقول

(٨) Michel Foucault, «Reponse au cercle d'epistemologie,» *Cahiers pour l'analyse*, no. 9 (été 1968), p. 12.

(التشديد من قبلنا)

(٩) Sigmund Freud, *Introduction à la psychanalyse*, prismes; 10 (Paris: Payot, 1964), p. 308.

لاكان في مزحة أضحت شهيرة: «أفكر حيث لا أوجد، إذن أنا موجود حيث لا أفكر»(١٠).

إن تحطيم مقولة الوعي والعقلانية وحرية الإرادة الذي قام به التحليل النفسي معناه تحطيم المقولات المركزية التي يرتكز عليها المفهوم الكلاسيكي للإنسان. والمحاولة الفرويدية تكامل المحاولة الماركسية، فكلتاهما تبرزان أن الذات محكومة بقوى شارطة وأنها محتومة في أن تكون على ما هي عليه بتأثير لعبة البنيات التحتية الاجتماعية الاقتصادية **من جهة**، وبتأثير البنيات التحتية النفسية اللاشعورية(١١) ، **من جهة أخرى**. إلا أن التقاءهما في إبراز دور الحتميات والشروط لا يعني أنهما تتوقفان عند هذا الحد. فهما لا تتوقفان عند حد إبراز الحتميات الاجتماعية والنفسية التي يخضع لها الإنسان، بل تسعيان من خلال، وبعد هذا الإبراز، إلى تهيئة شروط التحرر، وإلى رسم معالم طريق التحرر. ويصرّحان أن هدفهما هو تحرير الإنسان(١٢). إنهما في الوقت نفسه نظريتان في انشراط الإنسان وممارستان لتحريره. هدف العلاج التحليلي هو تحرير الأنا من إرهاقات الهُوَ وتقليص الحتمية اللاشعورية إلى أقصى حد. والشعار الذي يضعه التحليل النفسي نُصب عينيه هو «هناك، حيث

---

(١٠) Jacques Lacan, «L'Instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud 1957,» dans: Jacques Lacan, *Ecrits* (Paris: Seuil, 1966), pp. 249-289.

(١١) Philippe Hodard, *Le Je et les dessous du je: Essai d'introduction à la problématique du sujet*, philosophie de l'esprit (Paris: Aubier-Montaigne, 1981), p. 24.

(١٢) Hodard, *Sartre: Entre Marx et Freud*, pp. 54-55 et 90.

يكون الهو، يجب أن يحلّ الأنا». أما الماركسية فتعتبر أن الحرية هي وعي الضرورة والعمل على تغييرها نحو الأحسن.

أ ـ اللسانيات والأنثروبولوجيا

لم تستطع اللسانيات أن تحقق ثورتها الإيبستيمولوجية إلا عندما ميزت في موضوعها بين الجانب الذاتي الذي يعسر ضبطه ورصده، والذي يظل بمثابة عامل اضطراب وتغيّر (أي الكلام)، والجانب الموضوعي أي اللغة من حيث هي مجموع النصوص المنجزة والقابلة للإنجاز ضمن علاقاتها الداخلية المحايثة، وبغض النظر عن الذات والممارسة الذاتية وعن الوضعية الاجتماعية بقدر الإمكان. إذاً فتطوّر اللسانيات انطلق من / ودعم، من الزاوية المنهجية على الأقل، الحطّ من قيمة الذات، رغم أنه سيتجلى في ما بعد أنه إذا كان لهذا التخلي قيمة إيبستيمولوجية في المستويين الصوتي والنحوي، فإنه من الضروري استحضار عاملي الذاتية الفردية والذاتية الاجتماعية في المستوى الدلالي. هذا من الناحية المنهجية، أما من حيث الممارسة اللغوية عامة، فقد أدت هذه الثورة اللغوية إلى تجريد الذات من حريتها وفعاليتها، فالمعنى اللغوي ليس ناتجاً فقط من قصدية الذات المعبِّرة، بقدر ما يسهم في تحديده النظام الدلالي للغة، وبقدر ما تلوّنه وتوجّهه هذه القناة، وكأن الكلمات تقول المرء أكثر مما يقولها، فهي تعبر الذات وتخترقها من دون أن تستطيع هذه التحكم في فائض المعنى الذي يخترقها.

وقد انقلبت تبعاً لذلك العلاقة بين اللغة والفكر، بل هناك ميل عامّ إلى اختزال الفكر في اللغة. فقد كان الفكر بمثابة معانٍ ذهنية سامية ـ في التصور الكلاسيكي ـ تحظى بالأولوية بالقياس إلى اللغة كمادة صوتية أو مرئية. للفكر في هذا المنظور أولوية قيمية ومنطقية على اللغة، لكن العلاقة تنعكس اليوم، فالفكر في أحسن الأحوال هو ظهر اللغة (تشبيه دو سوسور للعلاقات بينهما بالعلاقة بين وجه الورقة وظهرها) بل يكاد يكون لغة فقط. إعادة الاعتبار إلى الجسم بجانب النفس وإيلاء اللغة أهمية قصوى إزاء الفكر، مظهران لعملية أساسية واحدة تشمل الفكر المعاصر برمّته.

هناك مظهر آخر نرى أن اللسانيات المعاصرة قد أسهمت فيه في التقليل من شأن الذات والحرية الذاتية وهو عملية استخدام اللغة. أمام المتحدث عدد محدد ومحصور من الحروف الأبجدية في كل لغة يستطيع من بينها «أن يختار» (وربما يكون النظام التواصلي والقواعد والإمكانيات المتاحة للتأليفات الصوتية هي التي «تختار» له) هذه الحروف أو تلك، هاته الكلمات أو تلك، وذلك لأن عبقرية اللغة، كما يقول همبولت، تقوم في أنه، انطلاقاً من عدد محدود من الأصوات يستطيع المرء أن يبدع ما لا نهاية له من الجمل والمعاني. ويشير جاكوبسون إلى أن «المتكلم ليس بأية حال حراً حرية تامة في اختيار الكلمات: إذ يتعيّن أن يتمّ الاختيار انطلاقاً من المخزون المعجمي الذي يملكه المتحدث والمستمع بصورة مشتركة[١٣]، كما

(١٣) انظر: «Petit grand: Philosophie du langage,» dans: *Textes* (Paris: Delagrave, 1976), p. 195.

يشير إلى أن هناك في ما يخص تركيب الوحدات اللسانية سُلَّماً متصاعداً من الحرية. فحرية المتكلم هي حرية منعدمة في المستوى الصوتي بسبب انحصار المعطيات. أما حرية تشكيل كلمات انطلاقاً من الصويتات، فهي محصورة في الوضعية الهامشية لابتداع الكلمات. أما في ما يخص تكوين الجمل فالإكراه أقل. وأخيراً في عملية تشكيل منطوقات ومدلولات في جمل، يتضاءل تأثير وفعل القواعد، وتنمو حرية كل متكلم نمواً ملحوظاً، ومع ذلك يتعيّن الحطّ من قيمة المنظومات المكرورة(١٤). غير أن الأمر ليس تماماً بهذه الصورة، فالإرغامات والإكراهات لا تنعدم لأن المتحدث، وهو يعتقد أنه يمارس حريته المطلقة في إنتاج الكلام، إنما يستعيد وينقل معاني جاهزة، ولعله يقول على الرغم منه ما لا يريد أن يقوله، خاصة من زاوية علاقة اللغة بكل من الأيديولوجيا واللاشعور. فخداع اللغة ناعم مرهف بينما خداع الحواس فظّ غليظ كما يقال، ولعل سرّ عمل اللغة يقوم في أنها ترغمك على القول أكثر مما تسمح لك به، وتمكّنك منه، كما يقول جاكوبسون(١٥).

يبلغ إنكار حرية الإنسان وفاعليته وعقلانيته ذروته في أنثروبولوجيا ستراوس. بل يمكن القول إن ستراوس هو مؤسس ما يسمى بالنزعة غير الإنسانية (أو المضادة للنزعة الإنسانية الكلاسيكية) في الفكر المعاصر، وهو أكثر الوجوه قوة وتأثيراً على الإطلاق، فظله حاضر عبر كل أخاديد الفكر المعاصر حضوراً في غاية القوة.

---

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٩٥-١٩٦.

(١٥) Ronald Barthes, *Leçon* (Paris: Seuil, 1978), p. 12.

تصدّى ستراوس لمسألة الحرية مبدداً الوهم القائل إن الإنسان البدائي كان أكثر حرية من الإنسان المعاصر. لقد كان إنسان الأسطورة ذاك ضعيفاً ولم تكن له سلطة على الطبيعة، فلم يحتمِ منها إلا بالوسادة الوثيرة لأحلامه. وهذا ما يوحي لنا بأن الأسطورة هي المجال الذي مارس فيه الفكر البدائي حريته بإبداع. لكن ستراوس يظهر على العكس من ذلك أن «الفكر الإنساني يبدو محتوماً حتى في أساطيره»، فبالأحرى في ممارساته الأخرى. فالأسطورة تعبير عن الوظيفة الرمزية التي هي السمة الأساسية للإنسان في نظر ستراوس، وبنية الأسطورة هي في النهاية بنية الفكر الإنساني من حيث هو فكر رمزي يقوم على التقاط التعارضات والتقابلات، بل إنه يقوم في النهاية بإرجاع الفكر إلى بنية الدماغ، وبإرجاع هذا الأخير إلى الطبيعة.

هكذا يقوم ستراوس باختزال الأنا إلى النحن والفرد إلى الجماعة والوعي الفردي إلى لاوعي كوني لاشعوري ومجهول الأصل مع إذابة الإنسان في الطبيعة، والحرية في الضرورة. فمن خلال تحليله لدور ومكانة الفرد في المجتمع البدائي، معمماً نتائج التحليل على المجتمعات المعاصرة، يثبت ستراوس أن «الأنا ليس فقط مكروهاً بل ليس له مكانة بين النحن واللاشيء»[١٦]. إن الوجود الحقيقي في

---

(١٦) يعتبر لاكان (Lacan) كذلك الأنا ركاماً من التماهيات الجزئية، انظر: Jacques-Alain Miller, «Jacques Lacan,» *Ornicar*, no. 9 (septembre 1981), p. 9. انظر أيضاً ترجمة لهذه الدراسة: جان آلان ميللر، «جاك لاكان بين التحليل النفسي والبنيوية،» ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، **الفكر العربي المعاصر**، العدد ٢٣ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٢ ـ كانون الثاني/يناير ١٩٨٣)، ص ٧٨ ـ ٨٤.

نظره هو وجود الجماعة، وما الفرد إلا استجابة كلية لواقع الجماعة ولما تطلبه. فحتى الخصوصية أو الصميمية الفردية أو الصبوات يجب عدم فهمها إلا من حيث هي رغبة في التلاؤم مع الجماعة ونزعة إلى التشكّل حسب صورتها. «إن الناس لا يتصرفون، من حيث هم أعضاء في الجماعة وفقاً لما يحس به كل فرد منهم: فكل إنسان يحس من خلال الطريقة التي يسمح له فيها، أو يملى عليه فيها، بالتصرف. فالعادات ماثلة بمثابة معايير خارجية، قبل أن تولّد مشاعر داخلية، وهذه المعايير غير المحسوسة تحدد المشاعر الفردية، كما تحدد الظروف التي يمكنها فيها أو يتعيّن عليها فيها أن تظهر»[١٧].

بل إن الإنسان في نظره منصاع انصياعاً كلياً في الحياة الاجتماعية بحيث لا يكاد يعي أو يفهم الأسباب الحقيقية للكثير من العادات والأعراف والطقوس. «فحتى في مجتمعنا، يراعي كل منا آداب المائدة والعادات الاجتماعية وقواعد اللباس وكثيراً من مواقفنا الأخلاقية والسياسية والدينية مراعاة دقيقة من دون أن يتفحص أصلها ووظيفتها الحقيقية تفحّصاً رزيناً». والفرد في المجتمع البدائي مثال للانصياع المطلق، فهو عاجز كلياً عن تقديم تبرير أخلاقي أو تفسير عقلاني لعادة أو نظام، وكل ما يستطيع تقديمه هو بعض التبريرات الشائعة، وغالباً ما يرجع ذلك إلى عادات الأجداد. ويشبّه ستراوس وضعية الفرد في المجتمع، وضمن الثقافة التي ينتمي إليها، بوضعية

(١٧) Mireille Marc-Lipiansky, *Le Structuralisme de Lévi-Strauss,* bibliothèque scientifique; 5 (Paris: Payot, 1973), p. 249.

مسافر في قطار سريع، فهو متضامن فيه ومعه تضامناً واسعاً. فالمجتمع هو الذي يزوّد الفرد عبر ألف طريق شعورية ولاشعورية بنسق معقّد من المراجع المتعلقة بأحكام القيمة وبالبواعث وحتى بتوجيه الاهتمام. والفرد يتحرك سطحياً وحرفياً حاملاً هذا السُلّم من المراجع، «والوقائع الثقافية المتعلقة بالخارج لا تُبصَر إلا عبر التحريفات التي يفرضها عليها، وذلك عندما لا يذهب نسق الراجح الاجتماعي ذاك إلى أن يجعل من المستحيل علينا أن ندرك منها أي شيء»[١٨].

وبإيجاز، فإن ستراوس يقدّم صورة عن الإنسان تتسم بالحتمية المطلقة، بل بحتميات من مستويات مختلفة، حتميات طبيعية، وحتميات اجتماعية ونفسية وحتمية الفكر الرمزي، معتبراً الحرية وهماً والفرد سراباً. ليس الإنسان إذاً بالنسبة إلى الفكر البنيوي إلا «حامل» بنيات في أحسن الأحوال، كما إنه ليس إلا دمية على خشبة مسرح المجتمع، وريشة في مهبّ رياح الحتمية البنيوية المتعددة المستويات.

ب ـ فاعلية الذات بين ألتوسير وغولدمان

يبلغ إنكار الفعالية الإنسانية مداه إذاً لدى البنيوية المعاصرة بوجهيها المنهجي والأيديولوجي. وتسري نتائج هذا الإنكار على كل محاولة لتطعيم البنيوية ببعض الاتجاهات ذات النزعة الإنسانية أو

(١٨) Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire*, médiations; 55 (Paris: Gonthier, 1967), pp. 43-44, et *L'Arc*, no. 49 (1972), p. 8.

العكس. لذلك فإن مغازلة البنيوية كما فعل ألتوسير، سواء كانت هذه المغازلة على مستوى المصطلحات والمفاهيم أم على مستوى المنهج، أو على المستويين معاً، كان لا بد أن تؤدي إلى موقف يولي الأهمية كلياً للعلاقات على الوحدات، وللبنيات على الذوات، وقد اجتهد ألتوسير اجتهاداً فعلياً لتأويل الماركسية تأويلاً يجعل منها نزعة مضادة للإنسان على المستوى النظري. ومضمون هذا التأويل هو أن ماركس لم ينطلق في تحليله للمجتمع الرأسمالي من مقولة الذات الإنسانية أو الماهية الإنسانية أو من الفرد. بل إن المنطلق المنهجي هو البنية الاجتماعية أو نمط الإنتاج الاجتماعي. فالأفراد ما هم إلا نتاج هذه العلاقات، إنهم مجرد ملة بنيات لا أقل ولا أكثر. وفهم الذوات أو الإنسان في فرديته لا يتمّ إلا بمراعاة الأولوية المعرفية للبنيات والعلاقات. إن الذات والإنسان والفرد مقولات أيديولوجية، فهي بمثابة زوائد في التحليل. بل إنها بمثابة عائق إيبستيمولوجي، ولعلها ليست إلا انعكاساً لأيديولوجيا الحرية البورجوازية التي توهم الأفراد، وهم مغلولون ومستغلون، بأنهم يمتلكون مصائرهم الخاصة، وبأنهم أحرار. إن الحرية هي الوهم البورجوازي اليومي الأكبر.

بيد أن ألتوسير يثير الانتباه إلى الدور الإيجابي للنزعة الإنسانية الكلاسيكية أو البورجوازية معلناً أنها كانت أداة صراع من أجل الدفاع عن مزايا وكرامة الإنسان[١٩]، وإن كان ذلك لا يعني أنها ليست نزعة بورجوازية.

(١٩) Louis Althusser: *Réponse à John Lewis*, p. 25, footnote, et *Positions*, essentiel; 9 (Paris: Editions sociales, 1982), pp.162-163.

ويذهب ألتوسير إلى أقصى حد في مناهضة النزعة الإنسانية الكلاسيكية بصدد مسألة الفاعلية الإنسانية في التاريخ. فليس الإنسان، ولا حتى الناس، وربما حتى الجماهير، هي التي «تصنع» التاريخ. بل إن محرك التاريخ هو الصراع الطبقي، أي ضرب من الصراع الداخلي بين البنيات والعلاقات. والتاريخ نفسه ليس سوى عملية من دون ذات، مما يوحي بأن التاريخ ذاته وهم، وأن ليس هناك إلا تفاعل بين قوى، تفاعل يتوقف اتجاهه ونتائجه على المحصّلات الميكانيكية أكثر مما يتوقف على «تدخل» عنصر خارجي.

إلا أن لوسيان غولدمان يوجّه من موقع مقارب ـ نقداً شديداً إلى ألتوسير. إن الفكرة الأم لدى ألتوسير، في نظر غولدمان، هي أن علاقات الإنتاج هي التي تخلق الأفكار البنيات، وتسند الأدوار التي ينجزها الناس، وبالضبط الأفراد، لكن ألتوسير لا يتساءل عمن خلق هذه العلاقات نفسها ومن أحلّها محل علاقات وأنماط إنتاج كانت موجودة من قبل. وإذا كان البنيويون ميالين إلى القول إن البنيات تخلق الأحداث وإن اللغة تخلق الأفكار، وإن علاقات الإنتاج هي التي توزّع الأدوار على الأفراد، فإنهم يغضّون الطرف عمن خلق هذه العلاقات والبنيات نفسها، ويتناسون أن البنيات سواء كانت لغوية أو اجتماعية ليست ذواتاً ولم تنتج شيئاً أبداً. فالناس هم الذين يخلقون اللغة داخل ممارسة مبنية بدقة، وهم الذين يحوّلون علاقات الإنتاج داخل بنية محددة.. إلخ[٢٠].

---

(٢٠) Lucien Goldmann, *Epistémologie et philosophie politique*, préface de Sami Naïr, bibliothèque médiations; 183 (Paris: Denoël-Gonthier, 1978), pp. 147-151.

بيد أن الفاعلية التي يدافع عنها غولدمان ليست فاعلية الفرد الإنساني، بل هي فاعلية الذات الجماعية. وبالتالي فهو يكاد يتفق مع ألتوسير في الإقرار بانتفاء فاعلية الفرد، لكنه يختلف معه في عزو الفاعلية إلى ذات جماعية أو عبر فردية (Sujet transindividuel): فالجماعة تتولد من الأفعال التي تخلقها الجماعة نفسها[٢١]. والأساس الاجتماعي الذي يرتكز عليه غولدمان في تحليله هو تطوّر النظام الرأسمالي نفسه من الرأسمالية الليبرالية إلى رأسمالية التنظيم. هذا التطوّر قد جعل نسبة الفئات المستقلة والفاعلة تتقلص بالتدريج في مجتمع يسعى نحو تجاوز أزماته. والفئة الوحيدة التي حافظت على فعالية مكانتها وقرارها، بل دعّمتهما، هي الفئة التكنوقراطية. أما الباقي فيكفّون عن كونهم ذواتاً مسؤولة وفاعلة ويتحوّلون إلى مجرد منفذين[٢٢]. إن الفاعلية والمسؤولية تتقلصان تقلصاً واضحاً بالنسبة إلى فئات واسعة ضمن المجتمع الرأسمالي التقني المعاصر، ولكن ليس معنى ذلك انتفاء فاعلية الإنسان كلية.

يدعم هذا التحليل سوسيولوجي آخر انطلاقاً من تحليل نوعية العمل في المجتمع المعاصر. لقد أدى توسع الإنتاج وجماهيرية الاستهلاك إلى إلغاء عينية الاتصال بين منتج محدد ومستهلك محدد، فكلاهما يتعامل مع السوق لا غير. كذلك في ما يخص الإنسان نفسه كبضاعة، إذ لم تعد المحددات والصفات العينية هي التي تحدد الفرد بل المهم هو الدور الذي يملأه. ولذلك لا يهم من يملأ هذا الموقع أو ذاك

(٢١) Lucien Goldmann, *Lukács et Heidegger: Fragments posthumes*, établis et annotés par Youssef Ishaghpour (Paris: Denoël - Gonthier, 1973), p. 162.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٩٧.

بقدر ما يكون من الضروري أن يشتغل وأن يكون مملوءاً. «إن الناس لم يعودوا يشكّلون فرديات داخل علمية الإنتاج، ولم تعد سماتهم الفردية تمارس تأثيراً مهماً عليها. لقد تمّ تحطيم العلاقات العينية بين المنتجين والمستهلكين، لتحلّ محلّها علاقات غير شخصية، عبر سوق يتمّ فيها تحديد قيمة السلع بواسطة ميكانيزمات الأسعار وشروط التبادل. يستتبع ذلك أن الأفراد، وكذا المنتوجات، قد تمّ «تحويلها». إلى سلع، وإلى أشياء غير شخصية يمكن بسهولة وضع سلع أخرى مكانها(٢٣).

تكاد إذاً معظم العلوم الإنسانية المعاصرة تجمع على انشطار وانشراط الإنسان وعلى محدودية فاعليته، وعلى سرابية حريته، وتعثّر إرادته، وعلى تصدّع وعيه. لكن هل الإنسان هو فقط مجموع شروطه؟

لقد وُفّقت هذه العلوم إلى كشف الحتميات المختلفة المستوى التي تشرط الإنسان، لكنها، في الوقت نفسه، وبهذا الكشف ذاته تنمّي قدرته على التحرر أو على الأقل وعيه بالضرورة، وتلك إحدى لحظات الحرية(٢٤).

---

(٢٣) Joachim Israel, *L'Aliénation, de Marx à la sociologie contemporaine, une étude macrosociologique* (Paris: Editions Anthropos, 1972), pp. 416-417.

يمكن مقارنة الأفكار الواردة في هذا الموضوع مع تحليل لاوي (Lauwe) الذي يتحدث عن فئات دون سلطة (Catégories sans pouvoir)، على رأس هذه الفئات الأطفال والنساء والعاطلون... وفي رأس هذا الهرم التراتبي للسلطة والفعالية نجد الساسة المتنفذين والبيروقراطية التقنية. انظر: Paul-Henry Chombart de Lauwe, *La Culture et le pouvoir*, monde ouvert (Paris: Stock, 1975).

(٢٤) يقول بورديو: «...فعالم الاجتماع يعثر على الأسلحة ضد الحتميات الاجتماعية في العلم نفسه الذي يظهرها، أي ينقلها إلى وعيه». انظر: Pierre Bourdieu, *Leçon sur la leçon* (Paris: Editions de Minuit, 1982), p. 9.



(٧)
حول مفهوم الحداثة(*)

لعل من العسير كل العسر تطويق معنى الحداثة(١) وضبط كل مكوّناتها، وإنما يكون من اليسير رصد بعض معالمها وعلاماتها في بعض المجالات. فالحداثة هي ظهور ملامح المجتمع الحديث المتميّز بدرجة معيّنة من التقنية والعقلانية والتعدد والتفتح. والحداثة كونياً هي ظهور المجتمع البورجوازي الغربي الحديث في إطار ما يسمى بالنهضة الغربية أو الأوروبية، هذه النهضة التي جعلت المجتمعات المتطوّرة صناعياً تحقق مستوى عالياً من التطوّر مكّنها ودفعها إلى غزو وترويض المجتمعات الأخرى، مما أدى إلى ما يسمى بصدمة الحداثة، وخاصة بالنسبة إلى المجتمعات التي تلقّت نتائج الحداثة من دون أن

(*) نشر في: **دراسات عربية** (بيروت)، السنة ٢٠، العدد ٣ (كانون الثاني/يناير ١٩٨٤).

(١) المقصود بالحداثة هنا (La Modernité) أي مجموع التشكيلات الفكرية والسلوكية ودعاماتها المؤسسية المرتبطة بظهور المجتمع العصري.

تكون مهدها أو مخاضها المباشر. إنها إذاً خلخلة تتفاوت قوة وعنفاً في جميع مستويات الحياة في المجتمعات التي عانت الحداثة، إما داخلياً أو نتيجة صدمة خارجية. فالحداثة تخرج هذه المجتمعات من دائرة التكرار والاجترار والمراوحة وتفجّر دينامية التحوّل بما يستتبع ذلك من اهتزاز في القيم والعادات والهويات، ومن تقطّعات تلحق وتيرة الاتصال والاستمرار.

وإذا كان من العسير وضع سُلّم معياري مضبوط لقياس مظاهر الحداثة، فإن من الممكن على الأقل تعيين بعض مظاهرها وبعض درجاتها، كما إن من الممكن الحديث عن عتبة للحداثة. لقاء غياب صرامة المفهوم، إذاً، يمكن الحديث عن عتبة ودرجات ونسبية الحداثة.

المظهر الأول والأقوى للحداثة هو المظهر الاقتصادي، الذي يتجلى في التصنيع التدريجي والمكننة مما يؤدي إلى ارتفاع مستوى التقنية في الإنتاج وإلى اتّساعه. وعتبة هذا التحوّل الاقتصادي هي الانتقال من الاقتصاد المنزلي الاكتفائي إلى الاقتصاد الإنتاجي أو اقتصاد السوق. فالتقنية والتوسع متلازمان في هذا التحوّل: الانتقال التدريجي من الإنتاجية اليدوية إلى الإنتاجية الآلية، ومن الإنتاج الاكتفائي إلى الإنتاج الاستهلاكي والتسويقي الواسع. وبعبارة أخرى، فإن القيمة الاستعمالية للمنتوجات تتضاءل لحساب القيمة التبادلية حيث يصبح التبادل الموسّع قيمة اقتصادية حاسمة وكاسحة. يصاحب هذا التحوّل كذلك انتقال من الطاقة اليدوية والحيوانية إلى استعمال أوسع للطاقة الهوائية والمائية ثم إلى الطاقة الاحترافية ثم إلى الطاقة الكهربائية ومشتقاتها، فإلى الطاقة الذرية وغيرها.

تحوّل الإنتاج الاقتصادي من مستوى اكتفائي ضيق إلى مستوى تبادلي معمّم يحدث تحوّلاً حاسماً يضفي على الاقتصاد نفسه، كقطاع من قطاعات الحياة الإنسانية، أهمية قصوى في تحديد وتوجيه وتلوين مناحي الحياة الاجتماعية كافة، قد تذهب إلى حد اعتباره عاملاً أساسياً وحاسماً من الحياة الإنسانية، وهذا يؤدي إلى القول إن كون الاقتصاد عاملاً أساسياً وحاسماً هو نفسه مظهر من مظاهر الحداثة الفكرية. فالمجتمع الحديث هو أساساً مجتمع اقتصادي، أي إن الاقتصاد يلعب فيه دور المحدد الرئيسي لمناحي الحياة كافة. فموقع الإنسان في المجتمع العصري لا يحدده الدم والسلالة، بل تحدده وظيفته في العملية الاقتصادية التي هي عملية أساسية بالنسبة إلى وجود وتطوّر المجتمعات التي دخلتها الحداثة. ويُرجع غولدمان أهمية الاقتصاد والعوامل الاقتصادية في المجتمع الحديث إلى أن الإنسان مضطر إلى صرف قسط كبير من وقته وطاقاته في «حلّ مشكل إنتاج وتوزيع الخيرات المادية أي في حلّ المشكلات الاقتصادية». كما يرى آخرون أن السيطرة الكمية للشروط الاقتصادية على فكر وأفعال الفرد لا يمكن أن تتنامى وتستمر إلا في ظل ندرة الموارد والخيرات. إذ في مجتمع توافرت فيه الإشباعات الكافية لن يعود للاقتصاد هذا الدور الحاسم[٢]. غير أن الإشباع الذي يتحدثون عنه هو إشباع بلا قرار، لأن الاقتصاد الحديث لا يُشبع فقط

(٢) Joachim Israel, *L'Aliénation, de Marx à la sociologie contemporaine, une étude macrosociologique* (Paris: Editions Anthropos, 1972), pp. 329-330.

حاجات موجودة، بل يخلق حاجات جديدة. فضرورة الدينامية والتوسّع الاقتصادي تستلزم خلق حاجات لا تفتأ تتجدد تلبية لموضوعات ومنتوجات لا تفتأ تتجدد وتتنوع بدورها. وبذلك يصبح أساس دينامية الاقتصاد الحديث هو «الحاجة إلى الحاجة».

أدّت دينامية الاقتصاد الحديث إذاً إلى اشتراك عدد أكبر من الناس في العملية الاقتصادية إنتاجاً وتوزيعاً واستهلاكاً، لكنها في المقابل لم تؤدِّ إلى تضاؤل أهمية القطاعات الأخرى بقدر ما شدّتها إليها. فقد لازم ارتفاع قيمة العملية الاقتصادية والقطاع الاقتصادي إظهار أهمية قطاعات أخرى كقطاع الخدمات المختلفة موزعة أهمية نسبية على باقي القطاعات بالتفاوت والتدريج، مما يجعل الأدوار الاجتماعية للعديد من الفئات الاجتماعية أكبر وأهم، ومما يجعل دور الفرد أو المواطن دوراً أكثر أهمية، وهذا هو ما يشكّل أساس الفاعلية السياسية للحداثة.

تتميّز الحداثة السياسية بتزايد مساهمة فئات واسعة من السكان إقليمياً ومركزياً في التسيير وفي إبداء الرأي، وبشيوع واتّساع دائرة الديمقراطية الشكلية، وكذلك بالتقنين الصوري للعلامات الاجتماعية، خاصة للعلاقة بين الحاكمين والمحكومين. لقد أدى اتساع دائرة النشاط الاقتصادي، واشتراك عدد أكبر من الناس في الحياة الاقتصادية إلى اتساع دائرة المهام، وإلى نشر السلطة وتوزيع قسط منها على مجموعات أوسع بالتدريج، فكان من الضروري للحفاظ على نجاعة الدولة الحديثة ظهور فئة من البيروقراطية

الوسيطة. لقد كانت الدولة التقليدية متمركزة السلطة، ينحصر تأثيرها في مجالات ومناطق محددة، غير أن الدولة الحديثة أضافت إلى السلطة مناطق ومجالات لم تكن تسعها، لقد اتسع نطاق الدولة، وتضاءل نطاق اللادولة(٣).

صاحب الحداثة كذلك انتقال تدريجي في كيفية احتكار السلطة من الارتكاز على العصبيات الدموية والإقليمية والعشائرية إلى التكتل الطبقي التدريجي، وأصبح المعيار السياسي هو المصلحة لا التضامن أو القرابات العرقية والقبلية، مما أفسح المجال لظهور تنظيمات سياسية جديدة قائمة على الأيديولوجيا والقرابة الطبقية كالأحزاب. يصحب هذا التحوّل التدريجي في آلية السلطة تنامي الصبغة الدنيوية للميدان السياسي وانتفاء قدسية السلطة، أو فكّ الارتباط بين مقولَتي المقدس والسياسي، مما يفرض أن مظاهر الحداثة الفكرية في المجال السياسي اعتبرت الأفكار السياسية مجرد أيديولوجيا أي وجهات نظرة خاصة بفئات أو طبقات، وليست حقائق مطلقة، وبروز العنصر السياسي في ممارسات فكرية أخرى (أخلاقية أو غيرها)، وكذلك في ممارسات اجتماعية مختلفة، مما أدى إلى ازدياد دائرة النشاط السياسي أو التسييس المتزايد(٤).

---

(٣) عبد الله العروي، **مفهوم الحرية** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨١)، الفصل الثاني.

(٤) Jean Baechler, *Qu'est-ce que l'idéologie?*, collection idées; 345 ([Paris]: Gallimard, 1970).

أما الحداثة المجتمعية فتتميّز بنمو الحركية الاجتماعية في مستويات الجسم الاجتماعي كافة. فأنماط السلوك والقيم والعادات الساكنة المتناقلة بثبات كلها تتعرض لهزة قوية. فالعائلة تأخذ في التقلص، والعلاقات العائلية والعصبيات الدموية والإقليمية والعشائرية الراسخة تتفكك تدريجياً لتحل محلها روابط عمودية قائمة على الموقع الطبقي والدور الإنتاجي. والموقع الاجتماعي للأفراد لم يعد خاضعاً فقط للولد والنسب بل للفاعلية الاجتماعية. كما إن العلاقات الاجتماعية المختلفة التي كانت تخضع فقط للأعراف أصبحت مقنّنة ومضبوطة صورياً على الأقل في إطار المركزة والتوحيد الذي تمارسه الدولة الحديثة، حيث يأخذ التنظيم في الحلول محل التلقائية، والقانون محل الأعراف.

بيد أن ضبط وتقنين مظاهر الحياة الاجتماعية قد أفقدا هذه الحياة صميميتها وتلقائيتها ودفئها، بل أدخل أحياناً عنصر التشيؤ فيها.

إلا أن أكثر مستويات الحداثة بطئاً هي الحداثة الفكرية. لقد ابتدأت الحداثة الفكرية بالإحلال التدريجي لمبدأ معقولية جديد في ميدان الطبيعة، حيث أدى التطوّر التدريجي للفيزياء إلى إبراز ميكانيكية الطبيعة وإلى الكشف عن القوانين المختلفة التي تخضع لها من دون إضافة، ثم أخذ هذا المبدأ يرتسم في مجال الإنسانيات. وما يسمى بثورة العلوم الإنسانية أو الاجتماعية ليس إلا إدخالاً لمبدأ الحتمية إلى الميدان الإنساني لفهم المجتمع والفرد والتاريخ في ضوئه.

فالمجتمع عبارة عن مجموعة من البنيات المتركبة ضمن نسق عام، وهذه البنيات تنتظم في قوانين وعلاقات موضوعية محددة. وما التاريخ سوى المسار الفعلي لهذه البنيات والعلاقات في تفاعلها الموضوعي.

وقد وفّرت المجتمعات الحديثة بفضل تفاضل بنياتها وتوازن مؤسساتها المختلفة الدعائم الملائمة للتفتح الفكري ولإدخال النسبية في الرؤية وقبول تعدد المنظورات، وذلك بإرجاع الأفكار إلى أصولها الاجتماعية أو إلى دوافعها النفسية، أي النظر إلى الأفكار بدلالة الشروط الاجتماعية والنفسية والإيبستيمولوجية التي أدت إلى إنتاجها، بدل اعتبارها حقائق مطلقة. ومفهوم «الأيديولوجيا» هو المفهوم الذي ابتدع للتعبير عن نسبة الأفكار الاجتماعية والسياسية إلى فئات أو طبقات المجتمع الحديث، أي للتعبير عن البُعد أو الشرط الاجتماعي للفكر.

وهذه المظاهر المختلفة للحداثة في تنوّعها وتدرّجها يمكن أن تختزل إلى عنصرين رئيسيين: **الحداثة المادية**، وتعني التحسنات التي تلحق الإطار الخارجي للوجود الإنساني، و**الحداثة الفكرية** وتعني الرؤية والمناهج والمواقف الذهنية التي تهيئ تعقلاً يزداد تطابقه بالتدريج مع الواقع(٥).

وإذا كنا تحدثنا عن عتبة للحداثة، فمن الممكن أيضاً أن نتحدث عن درجات الحداثة. ذلك أن رياحها العاتية حين تهب على

---

(٥) Mohammed Arkoun et Louis Gardet, *L'Islam: Hier, demain*, collection deux milliards de croyants (Paris: Buchet-Chastel, 1978), p. 126.

المجتمع فإنها تلمس مستوياته كافة. إلا أن شدة التحوّل تتفاوت من قطاع إلى آخر. فالحداثة المادية أيسر حدوثاً من الحداثة الفكرية. كما إن هناك سلّماً غير محدود للحداثة. فمن الطريف مثلاً أن نجد أن المفكرين في أمريكا يتناقشون حول ضرورة تحديث المجتمع الأمريكي الذي هو في تصوّرنا مثال للمجتمع ما بعد العصري. بل نجد أن مفكراً كألتوسير يتحدث عن الحداثة الفكرية وكأنها حدث تمّ في القرن العشرين، حيث يقول إن عصرنا هذا يمكن أن يظهر يوماً بأنه مطبوع بطابع أكثر الاختبارات درامية، وهو اكتشاف وتعلّم معنى أكثر الحركات بساطة في الوجود: الرؤية، الاستماع، الحديث، القراءة»(٦). لذلك يمكن الحديث عن درجات أو مستويات في المسار التحديثي لفكر الغرب نفسه. لقد ابتدأ هذا المسار بالثورة الكوبرنيكية وباكتشاف قوانين الطبيعة، ثم أخذت ترتسم في الأفق معالم ثورة في ميدان العلوم الإنسانية ابتداء من الماركسية والتحليل النفسي إلى اللسانيات والأنثروبولوجيا والسيميولوجيا.

لقد أقحمت الحداثة، من حيث هي حركة عاصفة، المجتمعات التقليدية في وضع عسير، وخلقت لديها وعياً شقياً. فإذا كانت حركة الحداثة قد تمّت في المجتمعات المتقدمة بفعل دينامية داخلية أساساً، فإنها تحدث في المجتمعات التابعة بفعل دينامية خارجية، أي تحت تأثير الصدمة التوسعية الاستعمارية. فقد كان الاستعمار هو القوة التحديثية الأولى والأداة التي اكتسب بها التحديث طابعاً كونياً.

---

(٦) Louis Althusser, *Lire "Le Capital"* (Paris: Payot, 1971), tome 1, p. 12.

وقد أحدثت هذه الصدمة مخاضاً عنيفاً في هذه المجتمعات، ولّد مقاومات وردود فعل عنيفة. فقد أفاقت هذه المجتمعات على هول الصدمة مدركة واقعها الدوني، وبذلت محاولات لتدارك هذا الفارق، محاولة أن تربح الرهان من دون أن تخسر هويتها. وقد أحدثت هذه الصدمة ثنائية عميقة في جميع مستويات وجود هذه المجتمعات، بما في ذلك مستوى الرؤية والخلاص نفسه، ثنائية بين استلهام الماضي ودعم الهوية **من جهة**، واحتذاء النموذج الغربي، **من جهة ثانية**. وكلما تزايدت مظاهر الحداثة، التي تفرض نفسها يومياً بقوة بواسطة الرساميل والتجهيزات والأنماط الثقافية الحديثة الآتية من الغرب، ازدادت الثنائية حدة ونمت ردود الفعل ضد الاغتراب.

■ **مراجع إضافية:**

Balandier, Georges. *Anthropo-logiques*. Paris: Presses universitaires de France, 1974. (Sociologie d'aujourd'hui)

________. *Anthropologie politique*. Paris: Presses universitaires de France, 1960.

________. *Sens et puissance: Les Dynamiques sociales*. Paris: Presses universitaires de France, 1971. (Bibliothèque de sociologie contemporaine; 36)



(٨)

البنيوية بين المنهج والمذهب(*)

لم يبلغ تيار فكري معاصر قدر ما بلغته البنيوية (Le Structuralisme) من شيوع في الفلسفة والعلوم الإنسانية والفن والأدب وغيره، لدرجة أنها أصبحت تَسِمُ بلغتها وتصوراتها حتى أولئك الذين يعارضونها. فقد أصبحت البنيوية بمثابة «حالة ذهنية مشتركة» في مجال الإنسانيات، وأصبحت كلمة بنية وتحليل بنيوي مصطلحين دارجين؛ بل كثيراً ما أصبحت الكلمة تَرِد اليوم كمرادف لماهية وحقيقة.

البنيوية في الأساس مجموعة خطوات وخصائص منهجية تلازمها ملامح مذهبية وفلسفية معيّنة، إنها أساساً منهج في تحليل الظواهر الإنسانية، وبالدرجة الثانية أيديولوجيا. ولا يحق اعتبار البنيوية فلسفة إلا من باب التجاوز. فهي بالأولى أيديولوجيا أو حالة

(*) نشر في: **مجلة تأملات معاصرة** (كندا) (١٩٨٥).

ذهنية معيّنة أكثر مما هي مدرسة فلسفية متميّزة. فالأصل فيها دوماً هو المنهج الذي يستصحب بعض الملامح الفلسفية أو الأيديولوجية. وهذا المنهج طُبِّق بنجاح في بعض العلوم وأدى إلى اتخاذ موقف أكثر علمية وموضوعية. فالبنيوية تُمثّل المحاولة الجادة لاتخاذ موقف علمي وإيبستيمولوجي جديد يخرج بعض «العلوم» الإنسانية من مرحلة ما قبل العلم إلى مرحلة العلمية.

من المعروف أن هذا المنهج نشأ في اللسانيات مع مدرسة براغ الفونولوجية، ثم طوّره دوسوسير في ما بعد. وبتطبيق هذا المنهج أخذت اللسانيات تحقق قطيعة إيبستيمولوجية مع الدراسات اللغوية التطوّرية السابقة، وبدا أن بإمكان علم إنساني هو اللسانيات أن يدخل بالتدريج رحاب العلمية. وقد أغرت النجاحات التي أحرزها هذا المنهج، في اللسانيات، علماً إنسانياً آخر ـ كان يقف على مشارف المنهج البنيوي الوظيفي، هو الأنثروبولوجية ـ بمحاولة تجريب المنهج الجديد في دراسة الظواهر المجتمعية والثقافية. وبعد «صدفة» لقاء ليفي ستراوس بالعالِم اللساني جاكوبسون ـ ذي الصلة بالشكلانيين الروس ـ قام ستراوس باستخلاص الملامح المنهجية العامة للمنهج البنيوي، كما هو معتمد في اللسانيات، وبمحاولة تطبيقها في دراسة ظواهر اجتماعية كالقرابة والأسطورة بالخصوص، هذه الملامح المنهجية، وقد حددها ستراوس في أربعة مسارات أساسية هي:

ـ الانتقال من دراسة الظواهر الواعية إلى دراسة البنية التحتية غير الواعية.

ـ الابتعاد عن بحث الوحدات ككيانات مستقلة، واتخاذ العلاقات أساساً ومنطلقاً للتحليل.

ـ استخدام مفهوم المنظومة أو النسق (Système) بجانب مفهوم البنية.

ـ السعي إلى اكتشاف قوانين عامة ضرورية وواقعة لأنها استخرجت إما بالاستقراء أو بالاستدلال المنطقي[1].

تكمن مشروعية هذا الانتقال في المنهج من اللسانيات إلى الأنثربولوجيا في كون اللغة نفسها ظاهرة اجتماعية، إن لم تكن هي الظاهرة الاجتماعية الأم، لانحدارها من «الوظيفة الرمزية» المميزة للإنسان، وأساس جميع ضروب التبادل والتفاعل الاجتماعي؛ كما إن هذه الظواهر المجتمعية مماثلة، هي نفسها، للغة، ليس فقط في أصلها المشترك (الوظيفة الرمزية) ولا في بنيتها المشتركة أو المتناظرة، بل مماثلة لها أساساً في الوظيفة. فالظاهرة المجتمعية شكل من أشكال التواصل، فهي لغة. وكل هذه القرابات في الموضوع والوظيفة بين اللغة والظاهرة الاجتماعية عامة شرّعت لمسألة اقتباس المنهج البنيوي من اللسانيات محفَّزة في ذلك بالنجاحات التي حققها في ميدانه الأصلي.

هكذا سرى المنهج البنيوي بالتدريج متنقلاً من موطنه الأصلي إلى ميدان الأنثروبولوجيا حيث حقق أكبر النتائج، وإلى التحليل

---

(١) كلود ليفي ستراوس، **الأنثروبولوجيا البنيوية**، ترجمة مصطفى صالح (دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧٧)، ص ٥٢.

النفسي حيث أصبح من الممكن قراءة فرويد من جديد، مع لاكان، لا فقط من خلال هيوليت وكوجيف، ومن ورائهما هيغل **وظاهريات الروح**، بل أيضاً من خلال التطوّر الذي أدركته اللسانيات والأنثروبولوجيا بعد تطبيق المنهج البنيوي عليهما. وإذا كانت هناك ملامح بنيوية في قراءة لاكان لفرويد، فإن هذه الملامح تتمثّل في تبنّيه مفهوم البنية في تصوّر اللاشعور وبتبنّيه بعض مفاهيم اللسانيات البنيوية والأنثروبولوجيا البنيوية أكثر مما تتمثّل في تبنّي المنهج نفسه. فقد اعتبر لاكان اللاشعور لغة، لغة مبنية أو مماثلة في بنيتها لبنية اللغة، وبذلك أنقذ اللاشعور من مدلوله البيولوجي الذي ارتبط به منذ فرويد وأضفى عليه مدلولاً رمزياً باعتباره لغة أو مجموعة من الدالّات البليغة. فاللاشعور بنية، والذات محكومة بهذه البنية التي تقع خارج وعيها محدثة انفصالاً جدلياً رفيعاً بين الرغبة والحقيقة. ومن المؤكد أن هذه القراءة الخاصة للتحليل النفسي لم تكن ممكنة إلا في ضوء تطوّر اللسانيات البنيوية والأنثروبولوجيا البنيوية.

ولم تفلت الماركسية بدورها من هذا الاكتساح البنيوي، فقد حاول لويس ألتوسير تحديد فكر ماركس وقراءته انطلاقاً من معطيات علوم عصره المتشبّعة بالروح البنيوية. وبغضّ النظر عن مدى تلاؤم الماركسية مع البنيوية، وعن مدى بنيوية المادية التاريخية، وعن مدى تبنّي ماركس غير الواعي للمصطلحات البنيوية ولملامح منهج بنيوي، فإن آثاراً بنيوية واضحة ظهرت في فكر ألتوسير. **أول** هذه الآثار أو الملامح مفهوم الإشكالية؛ فالإشكالية في النهاية بنية فكرية. وقول

ألتوسير إن ماركس انتقل عبر تطوّره الفكري من إشكالية فكرية مثالية ذات نزعة إنسانية إلى إشكالية علمية، هو بعبارة أخرى انتقال من بنية فكرية إلى بنية فكرية أخرى مخالفة تماماً، إنه انتقال من الأيديولوجيا إلى العلم ومن الذات إلى البنية. والملمح **الثاني** يتجلى في تأويل ألتوسير لتصوّر المجتمع عند ماركس باعتباره تصوراً بنيوياً، مصطلحًا ومفهومًا. فكل مجتمع عبارة عن بنية كلية أو نمط إنتاج يتضمن بنيتين أو ثلاث: البنية التحتية الاقتصادية أو علاقات الإنتاج وبنية فوقية من طابقين: بنية سياسية وبنية أيديولوجية. وبغضّ النظر أيضاً عما إذا كان جرو البنيوية قد مرّ من بين رجلي ألتوسير أم لا، فإن تأويله لفكر ماركس مطبوع بقوة، إن لم يكن بالبنيوية في كل قوتها النظرية والأيديولوجية، فعلى الأقل بالروح الوضعية وبالنـزعة العلمية المصاحبة للبنيوية والمتمثّلة في ضرورة التمييز بين ما هو أيديولوجي (أي ما ينتمي إلى الذات) وما هو علمي (أي ما ينتمي إلى الموضوع أو إلى البنية بلغة أخرى).

أما فوكو (Michel Foucault) فهو، رغم إصراره على عدم انتسابه إلى البنيوية، وتصريحه بأن ليس هناك من هو أكثر مناهضة منه للبنيوية، بفعل اهتمامه بتحليل المنطوق والخطاب، فإن إيبستيمولوجيته الأركيولوجية عبارة عن استبار للبنيات الفكرية الخفية (Epistémés) التي وجّهت الفكر الغربي من تحت، عبر تاريخه الطويل، حيث يقسّم فوكو في كتابه **الكلمات والأشياء** تاريخ هذا الفكر إلى ثلاث حلقات يحكم كلاً منها إيبستيميه معيّن منفصل عن سابقه كلياً عبر تقطعات لا

تخلو من فجائية وغموض. فالقرن السادس عشر، أو ما يدعى بعصر النهضة، يسوده إيبستيميه قائم على مقولَتَيْ التشابه والتماثل، والعصر الكلاسيكي الذي بدأ مع منتصف القرن السابع عشر الميلادي واستمر إلى نهاية القرن الثامن عشر يسوده إيبستيميه النظام القائم على نظرية التمثيل (La Représentation)، بينما يقوم العصر الحديث ابتداء من نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر على إيبستيميه جديد يتمثّل في ظهور الإنسان والتاريخ. إن أقرب المفاهيم إلى الإيبستيمية هو مفهوم البنية التي تفرض أطرها على الفكر وتوجّهه من تحت، في حقبة معيّنة، رغم استبعاد فوكو لذلك(٢).

هكذا يمكن اعتبار المنهج البنيوي بمثابة رد فعل ضد استشراء واستنفاد المنهج التاريخي إمكانياته التفسيرية، مما يبرر ضرورته المنهجية والمعرفية في إطار تصوّر لتاريخ الفكر كحركة جيبية تنتقل باستمرار من القضية إلى النقيض. بصدد السياق الفلسفي لنشأة البنيوية ولازدهار بعض ملامحها الفلسفية يمكن القول إن البنيوية قد نشأت على أنقاض الوجودية والماركسية معاً. لقد استنفدت الوجودية، كفلسفة مثالية وفردية للشعور، إمكانياتها التفسيرية والأيديولوجية وتحوّلت إلى دفاع مثالي عن الذات الحرة المتفردة المسؤولة، وفشلت في تقديم أساس متين للعلوم الإنسانية. وإذا كانت الوجودية قد ملأت فراغاً معتقدياً ولبّت حاجة أيديولوجية، في فرنسا ما بعد الحرب، خاصة لدى الشباب والفئات المثقفة المستنيرة،

---

(٢) Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, bibliothèque des sciences humaines ([Paris]: Gallimard, 1969), p. 50.

فقد بدا مع التجربة أن الإرادة وحسن النية لا يكفيان، لأن هناك محددات موضوعية تأسر الذات وتوجّه التاريخ، وأنه لا سبيل إلى الفعالية والتقدم إلا بالتعرف على هذه الحتميات الموجهة. وكانت الماركسية في فرنسا قد تحوّلت إلى فلسفة معتقدية قائمة على الإيمان بالحتمية الميكانيكية للآليات الاقتصادية، ملغية من حسابها دور الإرادة البشرية ودور الفرد ودور الصبوات والخصوصيات لحساب قدرية تاريخية صارمة. يلخّص هنري لوفيفر (H. Lefebvre) هذه الأزمة في قوله إن الماركسية قد أصيبت بمرض تصلّب الشرايين العقائدي(٣). فحين تنتفي روح البحث والتجديد والتساؤل وتحلّ محلها روح التلقين والأوامر والسرد وحرب الاستشهادات يكون من الضروري اللجوء إلى منظومة فكرية جديدة أكثر استيعاباً للوقائع وأكثر قدرة على تفسير غنى الواقع. وقد مثّلت البنيوية صورة هذا الأفق الفكري الجديد القادر على تخطّي الاستنفاد والإخفاق، ومن ثمة طابعها المغري المهيمن في فترة من الفترات.

هكذا افتتح المنهج البنيوي أفقاً إيبستيمولوجياً جديداً للبحث في الظواهر الإنسانية والمجتمعية قوامه:

أ ــ إيلاء الأولوية للكل على الأجزاء وللعلاقات على العناصر.

ب ــ تعليق الزمن ومنح الأولوية المنطقية لعلاقات التآني على علاقات التتالي، وللبنية على التاريخ.

جـ ــ البحث عن قوانين البنية أو المنظومة.

---

(٣) هنري لوفيفر، «العقيدة والحقيقة،» **دراسات عربية** (بيروت) (١٩٧٠).

من مظاهر الجدة الإبيستيمولوجية لهذا المنظور التخلّي عن موقف تجريبي ساذج ينطلق من المعاش والعيني الذي ظل هو منطلق الوجودية والظاهراتية لمدة طويلة، نحو مستوى تصوري أكثر تجريداً هو مستوى البنية كواقع مُنشَأ ومتصوَّر، وهو مستوى ليس ماثلاً مثولاً عينياً في الواقع المعطى. إنه انتقال من المعاش إلى المتصوَّر، من الشعور إلى اللاشعور، من الوعي إلى اللاوعي، ومن الذات إلى البنية الشارطة. وهو انتقال يساير معطيات الإبيستيمولوجيا المعاصرة التي تميّز في المعرفة العلمية بين الإدراك الحسي العادي والإدراك العلمي، أو بين الواقع العادي والواقع العلمي. كما إن هذا الأفق الإبيستيمولوجي الجديد الذي يفتتحه المنهج البنيوي يفسح المجال أمام إمكان معالجة أية ظاهرة أو كيان من خلال شروط نشأته (Généalogie)، مضفياً معنى جديداً على العلية كانتظام وتشارط غير خطي.

يستمد هذا المنظور الجديد مشروعيته من ضرورات وجودية (الجانب السكوتي في الأشياء والظواهر) ومن ضرورات معرفية (استنفاد المناهج التاريخية والنشوئية قدرتها المعرفية والتفسيرية)، وكأن تاريخ الفكر عبارة عن تاريخ دوري لنظريات متضادة متعاقبة[٤]. لذلك فإن مظاهر المغالاة والتطرف التي يمكن أن يشهدها هذا المنهج في ذروة سيادته هي بمثابة رد فعل بهدف إعادة التوازن بين منظورين متعارضين. ولعل الخطوة المعرفية اللاحقة ستكون تركيباً

(٤) Adam Schaff, *Structuralisme et marxisme*, traduit du polonais par Claire Brendel (Paris: Editions Anthropos, 1974).

يأخذ، في الوقت نفسه، بعين الاعتبار التاريخ والبنية، الذات والموضوع، الزمن والتزامن، الحدث والحقبة الطويلة.

بيد أن الخطوات المنهجية للبنيوية ترتبط بملامح وسمات مذهبية أو فلسفية تلازم البنيوية وتضفي عليها لوناً فلسفياً خاصاً من أهم ميزاته إنكار الفاعلية البشرية، والتقليل من شأن الزمن والتاريخ والتقدم والحرية. فالتاريخ في المنظور البنيوي ليس من الناحية المنهجية هو العامل الحاسم، كما إن التسلسل التاريخي للأحداث والظواهر ليس هو الذي يمنحها معناها. فالتاريخ لا يمنح المعنى ولا يوجّه الأحداث، بل إنه هو ذاته ليس أكثر من كونه مجموع الأحداث، وما يسمى باتجاه التاريخ أو معنى التاريخ ليس إلا وهماً وسراباً. ما يقرر مسار التاريخ هو عمليات التفاعل بين البنيات والتاريخ، وهو محصّلة تفاعل قوى تقع خارج قدرة ووعي الإنسان وعلى هامش سلطته. وهذا هو المعنى الذي استخلصه ألتوسير بقوة معلناً أن التاريخ عملية أو سيرورة لا تحكمها أية ذات ولا تتوخى أية غائية مناهضاً بذلك كل نزعة غائية.

أما التقدم فليس إلا سراباً، لأن البشرية لم تفعل إلى حد الآن سوى ذكر الثوابت الأساسية للفكر البشري. وبالتالي فإن الفارق بين الأجناس والحضارات ليس فارقاً نوعيًا بقدر ما هو فروق درجية، فهو تنوعات معروضة في المكان أكثر مما هو حلقات متدرجة في سلسلة الزمان، وكل منها مزود بقدر معادل من الخيال والإبداع. والحقيقة أن ستراوس لا ينكر مطلقاً مفهوم التقدم، بل يخفف من غلوائه ويضفي عليه نوعاً من النسبية والمحدودية. فالتقدم كالتاريخ ليس لاضرورياً ولا متصلاً؛ بل إنه يحدث عبر طفرات وقفرات ويغيّر

من اتجاهه(٥). وبكلمة واحدة فإن ستراوس يقرّب مفهوم التقدم من مفهوم التنوّع، ويضع التاريخ والتقدم بين قوسين منهجياً وفكرياً، وهو ما دعاه هنري لوفيفر بالنزعة الإيلية الجديدة(٦).

أما الملمح الثالث فهو إلغاء الذات وإذابتها كلياً في الموضوع في إطار حتمية مطلقة وصارمة. فمقابل الفكرة السائدة والمتوارثة عن الفلسفة المثالية حول الإنسان ككائن حرّ ومريد وفعال، أبرزت العلوم الإنسانية والاجتماعية مظاهر الحتمية الاجتماعية والنفسية والرمزية التي يخضع لها الإنسان في جميع مستويات حياته. وقد أسهم التحليل النفسي في إبراز انشطار الذات، كما أسهمت الماركسية في دعم هذه النظرة الحتمية إلى الإنسان، ثم جاءت الأنثروبولوجيا البنيوية لتؤكد الانشراط الكامل للإنسان، وأن الحرية التي طالما تغنّى بها مجرد أمل أكثر مما هي واقع، بل هي وهم ناتج من جهله بالحتميات التي تشدّه. ولعل القول بالحتمية المطلقة، وبموت الإنسان، يشكّل الملمح الفلسفي والأيديولوجي الأساسي للبنيوية. فقد دفعت البنيوية بالحتمية إلى أقصى حدودها: إذ ليست البنيات الاجتماعية هي التي تمارس ضراوتها على الإنسان خارج وعيه، بل إن هناك حتمية سيكولوجية ورمزية تجعل الإنسان ليس حراً حتى في أحلامه. فالبنيات المختلفة هي التي تتحدث عبر الإنسان وتمارس فعلها من خلاله. وهذه الحتمية الصارمة لا تترك للإنسان أي متنفس للحرية، وتقضي على كل نزعة فردانية، وعلى دور

---

(٥) Mireille Marc-Lipiansky, *Le Structuralisme de Lévi-Strauss*, bibliothèque scientifique; 5 (Paris: Payot, 1973), pp. 261-267.

(٦) Henri Lefebvre, *L'Idéologie structuraliste*, collection points; 66 (Paris: Anthropos, 1971), pp. 45-110.

الأفراد في التأثير في مجرى التاريخ أو في أحداث المجتمع. وهذا تقريباً ما عبّر عنه ألتوسير بالنزعة اللاإنسانية النظرية حيث يوضح أن ليس التحليل هو الذي يحذف الإنسان بل النظام هو الذي يحذفه ويعتبره زائداً وعاملاً تابعاً لا عاملاً مؤثراً. لذلك لا بد من حذف الفرد لإمكان فهم النظام، أي إنه لا ضرورة ولا أهمية لمن يملأ الخانة، بل المهم هو الخانة ذاتها، أي الموقع. فالفرد واقع في المنظومة وليس متحكماً فيها أو واقعاً خارجها: فهو واقع ضمن منظومة علاقات قرابية معيّنة وضمن علاقات إنتاجية معيّنة، بل إن هذه لَتضعه قبل رغبته في أحد المستويات أو الطبقات، كما إنه واقع ضمن أيديولوجية معيّنة ويفكر ضمن منظومة فكرية معيّنة، وضمن بنية نفسية معيّنة وهكذا... ليس هناك ذات فاعلة في مثل هذه الأحوال، الذات منفعلة كلياً، ومتقبلة لشبكة الحتميات والبنيات التي تحكمها، وإذا كان هناك فاعل فهو الكل نفسه، أي هو البنية[٧].

التقليل من شأن الزمن[٨]، ومن دور التاريخ، ومن صورة التقدم والتطوّر، ومن فاعلية الإنسان، ومن شأن المضامين، لحساب

---

(٧) Louis Althusser, *Positions*, essentiel; 9 (Paris: Editions sociales, 1976), pp. 159-176.

(٨) من بين الانتقادات الكثيرة الموجهة إلى البنيوية معرفياً (كالنزعة الصورية والمثالية المعرفية)، وأيديولوجياً (نزعة تكنوقراطية ـ إلية جديدة...) هناك انتقاد سوسيولوجي ساذج مؤداه أن البنيوية، بإنكارها دور الزمن، تعكس رغبة المجتمع الرأسمالي اللاشعورية في إيقاف سيرورة التاريخ، التي ستؤدي حتماً إلى زواله، وذلك بإنكار فاعلية الزمن وبتوقيف توهمي للصيرورة الزمنية؛ وهي في ذلك تشبه المرأة المسنّة التي تكسر المرآة حتى لا ترى تجاعيد وجهها ومآلها الحتمي...

الأشكال ولحساب التزامن والسكون والنسق والمراوحة، هي المعالم البارزة لما يمكن تسميته بـ«الفلسفة» أو بالأيديولوجيا البنيوية. وهنا لا نقصد القول إن البنيوية فلسفة، بل نقصد الإشارة إلى المعاني والملامح الفلسفية الملازمة للمنهج وللعلوم الإنسانية الآخذة به، مع الإشارة إلى تبرّم البنيوية من الفلسفة، أو على الأقل من المعنى الكلاسيكي للفلسفة.

البنيوية بهذا المعنى أفق ذهني، ومنظور إيبستيمولوجي وأيديولوجي يختلف عن المنظور التاريخي. ولا يمكن فهم مظاهر المغالاة في هذا المنظور إلا من حيث هي رد فعل، في الفكر الغربي، ضد طول سيادة المنهج التاريخي والنزعة الإنسانية، وطغيان الحدث والتاريخ الاتصالي والخطي والوعي وأهمية وفاعلية الفرد في التاريخ. تمثّلت هذه المغالاة في إهمال دور الفرد المبدع والمتميّز، وفي إلغاء دور الجوانب الشخصية والذاتية ودور الصبوات والطموحات لحساب الكليات والأنساق الاجتماعية والنفسية والرمزية. والبنيوية لا تقترح، كالوجودية، أية أهداف أخلاقية، لكنها مع ذلك لا تستطيع أن تتخلى عن صورة العالم الملازمة لها والمتمثّلة في إرجاع الإنسان إلى الطبيعة؛ وبالتالي فهي تقدم «للإنسان» المعاصر «نظرة» إلى العالم الإنساني، جديدة وخالية من «الأوهام» التقليدية: الحرية ـ الوعي ـ المسؤولية ـ الإرادة ـ الإبداع ـ التاريخ ـ البطولة ـ المعنى ـ التقدم ـ اتصالية الفكر، كما تطهّر لغة الفكر والمعرفة من كل نفحة أنتروبولوجية أو مثالية. وهكذا تقدم البنيوية نفسها كفلسفة للعلاقة،

جوهرها البحث عن التراكيب والعلاقات، لا عن الكيانات والماهيات. وإذا كانت هناك ماهية بالنسبة إلى البنيوية فهي البنية ذاتها، وإذا كان هناك شيء في ذاته فهو المنظومة أو النسق، وليس السؤال الأساسي في البنيوية: ما هو؟ ولا من؟، بل: كيف؟ كيف تنتظم الأشياء والموضوعات والرموز؟ كيف تتداخل في علاقات. إنه سؤال عن الآليات لا عن التطوّرات، عن المواقع لا عن المواقف، عن الفروق لا عن الهويات، عن العلاقات لا عن الكيانات، عن السياقات لا عن الوحدات، عن التعارضات والتقابلات لا عن التطابقات، أو على الأقل فهي تعطي أولوية منطقية إلى هاته على تلك.



(٩)

مدارات الهوية الثقافية(*)

ينطلق القول بالهوية الثقافية من المصادرة على تعدد وتنوّع واختلاف الثقافات، وهي الفكرة التي أبرزها المفكر الألماني هردر (Herder) في النصف الثاني من القرن الثامن عشر (١٧٧٤) بقوة، في إطار مناهضة الروح الكونية (Universalisme) المصاحبة لعصر الأنوار، هذه الروح التي واجهت الثقافة الألمانية ذاتها(١).

وقد كان أول احتكاك بين الحضارات الغربية الحديثة وغيرها من الحضارات والثقافات هو اتصال الحضارة الصناعية الغربية بروسيا وتأثيرها في الثقافة الروسية، الأمر الذي أدى إلى طرح نقاش حاد بين صفوف الأنتلجنسيا الروسية حول خصوصية وأصالة الثقافة السلافية في مواجهة الروح الكونية والشمولية التي يمثّلها الغرب.

(*) نشر في: **الوحدة** (الرباط) (كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٥).

(١) Louis Dumont, «Identités collectives et idéologie universaliste: Leur interaction de fait,» *Critique*, no. 456 (mai 1985), p. 512.

وقد أدان دعاة النزعة السلافية (Slavophilie) ـ ويمثلهم المفكّر الروسي كيريفسكي ـ النزعة الأوروبية كلياً. فأوروبا عندهم هي عصر الأنوار «المخرِّب» الذي ينتصر للعقل على حساب كلية الكائن الروحية، والعلم الأوروبي علم يعتبر حقيقياً فقط ما كان موضوعاً خارجياً ملموساً، والفنون الأوروبية قائمة على التقليد العقيم، والأخلاق الأوروبية أخلاق نفعية(٢). وإذا بدا أن الغرب قد تخطى روسيا وتجاوزها في ميدان العلم والتكنولوجيا، فذلك لأنه اختار الطريق الأسهل في التطوّر، أي التطوّر الخارجي، في حين اختارت الثقافة الروسية الأصلية طريق التطوّر الداخلي أو الباطني، أي طريق التطوّر الأخلاقي العميق الذي هو طريق أسمى وأقرب إلى المطلق(٣).

وقد ظل رد فعل الثقافة السلافية هذا أمام قوة وغزو الحضارة الأوروبية نموذجاً للأجوبة التي قدّمتها ثقافات أخرى: نعم، لقد حققتم تقدماً في مجال العقل والتقنية، وفي فهم البُعد الخارجي للإنسان، لكننا نحن متقدمون أخلاقياً ومعنوياً لأننا نحمي ونطوّر البُعد الروحي للإنسان.

كل الثقافات التي تعرضت لتأثير الحضارة الغربية الكاسح عبر مختلف أطوارها، ابتداء من روسيا في القرن التاسع عشر إلى الإمبراطورية العثمانية التي اضطرت إلى القيام بما سُمّي بالتنظيمات لمواجهة تحدي الغرب، إلى اليابان والصين، كل هذه الثقافات ـ

(٢) Alain Besançon, *Les Origines intellectuelles du léninisme*, archives des sciences sociales ([Paris]: Calmann-Lévy, 1977), p. 73.

(٣) المصدر نفسه، ص ٧٠.

باستثناء تجربة كمال أتاتورك الوضعية ـ لم تقطع مع ماضيها وتراثها تحت ضغط الحضارة الحديثة، بل تباينت اجتهاداتها في كيفية المزاوجة بهذا القدر أو ذاك بين التراث والمعاصرة على مختلف المستويات. ليست هناك أمة أو ثقافة على استعداد لأن تتخلى عن هويتها الثقافية المكتسبة وعن رأسمالها الرمزي لقاء امتلاك العلم والتقنية. لأن التخلي عن الهوية الثقافية المتوارثة أو التنكر لها هو بالنسبة إلى أية أمة من الأمم نوع من الانتحار الحضاري، حتى ولو كانت هذه الهوية مجرد أكياس من الرمل كما هو الأمر لدى بعض الثقافات التي كان إسهامها وإشعاعها الثقافي والحضاري ضئيلاً، أو تلك التي نفخت في الماضي تعويضاً عن خواء الحاضر. أما بالنسبة إلى الثقافات ذات العمق التاريخي فليس باستطاعتها أبداً أن تتخلى عن ذاكرتها وماضيها. ذلك أن قوة الماضي لا تقل حدّة عن قوة الحاضر، وتملّك التراث لأصحابه لا يقلّ قوة عن الصدمة التي تحدثها فيهم الحضارة الحديثة، إن لم تكن تفوقها. وقد اعتبر بعض الباحثين أن الماركسية السوفياتية نفسها كانت نتاجاً لرد الفعل الروسي ضد الغرب أكثر مما كانت نتاجاً للماركسية نفسها[٤]. واليابان نفسها لم تتخلَّ نهائياً عن ثقافتها التقليدية القائمة على الكونفوشية والبوذية، بل جعلتها دعامة وأساساً للتحديث[٥]، ذلك أن اليابان كانت قد طورت معالم ثقافة حديثة سهلت عليها من دون تثاقل أن تتلاءم مع ثقافة العالم الحديث.

---

(٤) Dumont, Ibid., p. 515.

(٥) يشيو كانجي، «الطريق الموازي الذي سلكته اليابان نحو التحديث،» **الثقافة العالمية** (الكويت)، السنتان ٣ ـ ٤، العدد ١٦ (أيار/مايو ١٩٨٤)، ص ٨٥.

والثقافة العربية نفسها لا تزال تبدي مختلف أصناف المقاومة والصمود منذ هبّت عليها رياح الحداثة في نهاية القرن الماضي.

لقد وجدت الشعوب المستعمَرة سابقاً نفسها مدعوة إلى التمسك بهويتها القومية في مواجهة الاحتلال الاستعماري المباشر، فطالبت **بالاستقلال السياسي**، وبعد حصولها على الاستقلال السياسي تبيّن أن من الضروري دعمه **باستقلال اقتصادي**، والطريق إلى ذلك هو تحقيق التنمية والتحرر الاقتصادي. ثم برز بُعد آخر من أبعاد التحرر، هو البُعد الثقافي. وفي هذا السياق رُفِعَت شعارات الأصالة والخصوصية والهوية الثقافية و**الاستقلال الثقافي** لمواجهة التبعية والاستلاب الثقافي. وقد سجل مؤتمر بوغوتا استراتيجية الاستقلال الثقافي وإقرار الهوية الثقافية بقوله: «إن الهوية الثقافية، التي هي أساس حياة الشعوب، تنبثق من ماضي هذه الشعوب وترتسم في مستقبلها، بحيث إنها ليست أبداً شيئاً ساكناً، بل هي في الوقت نفسه معطى تاريخي واستشراقي، وذلك من حيث إنها تتجه دوماً نحو التحسن والتجدد»(٦).

والشعور بالهوية الثقافية يحتدّ في حالة وجود تحدّ أو خطر خارجي يتهدد هذه الهوية بالسحق أو التفوق، كما في حالة التصادم بين حضارتين أو ثقافتين متفاوتتَي النمو، ولدى الجاليات المهاجرة والمغتربة التي هي معرَّضة للاجتثاث أو للمسخ الثقافي.

---

(٦) انظر التقرير الختامي الصادر عن المؤتمر الحكومي حول السياسات الثقافية في أمريكا اللاتينية وجزر الكاريبي المنعقد في بوغوتا، نيسان/أبريل ١٩٧٨.

لقد تعرضت المجتمعات التي داهمها الاستعمار لعملية تغيير لملامح المجال الإدراكي والمجال الذهني. إذ صاحب عملية التحديث نزع لمعالم الديكور البصري والسمعي والشمي التقليدي، وتمّ إحلال ركام آخر من الألوان والمشاهد والروائع، مما يحدث صراعَ رموز في نفسية الفرد، الذي أخذ يصادف في مجال الإدراكي الجديد ما قد يتعارض مع المراجع التقليدية، بل ما قد يخدش الذوق التقليدي ويولّد ردود فعل سلبية، مما ييسر الارتداد إلى دفء الرموز التقليدية. وكلما تعذرت إمكانية الاندراج الموفَّق في إطار الحياة الجديدة، ازدادت إمكانية اللجوء إلى المخزون التقليدي من حيث هو مرجع مفسّر ومتّكَأ وجالب للطمأنينة.

إلا أن التحديث الملازم للتدخل الاستعماري العنيف لم يقف عند حد خلخلة المجال الإدراكي الحسي، بل أحدث ارتباكاً في المجال الذهني نفسه. فالصيغ الجديدة المرتبطة بالتحديث تقحم علاقات اجتماعية جديدة، وقيماً جديدة، وتحلّ مجهولية العلاقات محل صميمية ودفء العلاقات التقليدية، وتحلّ الآلية محل الودية، وتحلّ وتيرة متسارعة للزمن محل الوتيرة التقليدية البطيئة. كما يحلّ التنظيم تدريجياً محل التلقائية والعفوية، وتحلّ القيم التبادلية محل القيم الذاتية للأشياء، ويسود معيار المردودية والفعالية والمنفعة والمصلحة، ويحدث «مسخ» في القيم المتواترة حول الوفاء والصدق والصداقة وغيرها.

أمام هذه التحوّلات العميقة تندرج بعض الفئات جزئياً أو كلياً في مسار التحديث، بسرعة أو ببطء، بينما تتولّد لدى فئات

أخرى ردود فعل احتجاجية وارتداد إلى الرموز والمسلكيات والمتخيَّل التقليدي، حماية للذات الفردية والجماعية من الاضطراب الذي تحمله الحداثة. وهذا التحوّل ليس تلقائياً ولا يسيراً، بل هو تحوّل مصحوب بتعثّرات وتلكّؤات وآلام، وبصراع بين الرموز والأدوات، وبين مطلب الخصوصية والرغبة في تملّك العالم ومواكبة مساره. وهذا ما يشكّل عسر الحداثة.

والمقصود عامة بالهوية مجموع السمات المختلفة (السلالية والاجتماعية والثقافية وغيرها) المحددة والمميزة لجماعة بشرية ما، التي تهيمن نسبياً خلال فترة معيّنة[٧].

أما الهوية الثقافية فتعني مجموع السمات الثقافية والمهيمنة خلال فترة تاريخية طويلة الأمد، والتي تميّز جماعة بشرية ما من غيرها من الجماعات. ويتعيّن التمييز بين التصوّر الميتافيزيقي الذي يجعل الماهية سابقة على الوجود والتصوّر العلمي أو التاريخي الذي يعتبر الماهية لاحقة للوجود. فالهوية في التصوّر التاريخي ليست معطى ماهوياً ثابتاً وقبلياً يمكن أن يتجلى بمثابة روح في الأشكال الحضارية والتعبيرية والسلوكية في مجتمع ما، بل هي معطى تاريخي متحرك لأنها نتيجة أوضاع وشروط إجماعية وتاريخية، وبالتالي فهي دوماً في حالة تشكّل وتكون محطّ تأويل، ولا تكتسب طابعاً

---

(٧) انظر: نديم البيطار: «الهوية القومية والوحدة العربية،» **الوحدة**، السنة ١، العدد ٥ (شباط/فبراير ١٩٨٥)، و**حدود الهوية القومية: نقد عام** (بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٢).

سكونيًا إلا في المجتمعات الآسنة أو في المجتمعات البدائية، وهي مجتمعات لم تعد الدينامية التاريخية المعاصرة تسمح بوجودها. ليس هناك أمة عقلانية في جوهرها أو صوفية أو روحانية أو مادية في جوهرها. وإذا كانت هناك ماهيات، أي صفات وخصائص تتّسم بقدر من الثبات والدوام، فإنها ليست إلا ماهيات تاريخية.

إلا أن القول إن الهوية الثقافية تاريخية في جوهرها ليس معناه أنها متحوّلة باستمرار وعابرة، وهشّة، بل معناه فقط أنها مرتبطة بالحياة الواقعية للمجتمع في تطوّره وصراعاته الداخلية ومواجهاته الخارجية. فهي متحوّلة إذاً ضمن إطار ثابت نسبياً، وعلى مدى الفترة التاريخية الطويلة. إلا أن دخول الاستعمار الغربي للمجتمعات المتأخرة قد أسهم بقوة في إحداث تحوّلات متسارعة في ثقافاتها وحرّك فيها آلية الازدواجية الثقافية التي لا تزال آلية فاعلة فيها بقوة. لقد أحدثت عملية المثاقفة صراعاً بين منظومتي قيم وذهنيتين، مما ولّد أشكالاً من التوفيق والتبرير، وأصنافاً من المقاومة والرفض تتبلور وتزداد حدة كلما تعمّقت وتعثرت التحوّلات. وانطلقت آلية التحوّل المتعثر من الارتكاز فقط على المراجع والمستندات القديمة كالعائلة والقبيلة والجوار ورابطة الدم، إلى بداية الارتكاز أيضاً على الوظيفة أو الدور الاجتماعي، وعلى أنماط الخبرة والكفاءة التقنية والفكرية[٨]. كما أحدث هذا الصدام تحولاً في ذهنية النخبة السائدة في المجتمع

(٨) فرج السطنبولي، «القومية والتحضر في مسار تحول مجتمعات المغرب العربي المعاصر،» **قضايا عربية**، العدد ٢ (حزيران/يونيو ١٩٧٩).

التقليدي التي تظهر في البداية صنوفاً من المقاومة والرفض. ففي المغرب مثلاً، قامت النخبة المثقفة التقليدية برفض مظاهر التحديث واستعمال الأدوات، حيث دعا بعض الفقهاء إلى تحريم الحاكي، وناهض بعضهم استعمال الآلات الموسيقية، وناهض آخرون استخدام المطبعة الحجرية، ومنهم من ذهب إلى حد تحريم الشاي والقهوة. وخير مثال لذهنية النخبة التقليدية هو تفسير أحد العلماء لظاهرة طبيعية كالزلزال بالمجادلة في إرجاعها إلى حركة قرن الثور الذي يحمل الأرض، وإنكار هذه النظرية، لينتهي إلى أن للأرض عروقاً هي السبب في ارتعاشها، ويستخلص أن الهدف من ذلك هو إرهاب الخلق(٩). ولعل عمق هذه التحوّلات الفكرية والثقافية لا يتضح إلا بمقارنة ذهنية النخبة التقليدية بذهنية النخبة العصرية.

لقد ظلت البنية الثقافية في معظم البلاد المتأخرة بنية متجانسة ومنسجمة ومنغلقة على نفسها لعدة قرون، إلى أن هبّت عليها رياح الحداثة وفتحتها على مصراعيها أمام تأثيرات العصر، مما ولّد فيها ثنائية عميقة في المستويات كافة، وأحدث في الهوية الثقافية دينامية لم تعرفها من قبل. ذلك أن الحداثة والتقليد يتنافيان ويتنافران من حيث

---

(٩) عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي** (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٣)، ص ٣٣ ـ ٣٨؛ محمد عابد الجابري، «تطور الأنتلجنسيا المغربية: الأصالة والتحديث في المغرب،» **دراسات عربية**، السنة ٢٠، العددان ١ ـ ٢ (تشرين الثاني/نوفمبر ـ كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٣)، و Abdallah Laroui, *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain: 1830-1912*, textes à l'appui (Paris: F. Maspero, 1977), pp. 220-230.

المبدأ لكنهما عملياً يدخلان في تفاعل وصراع: فالحداثة تسعى إلى امتطاء التقليد أحياناً لتفرض نفسها بينما يتبنّى التقليد سمات الحداثة حتى يتمكن من الاستمرار. فهما يدخلان في صراع معقّد وطويل الأمد يعسر التكهن بنتائجه.

أما عناصر الهوية الثقافية فتتمحور حول أدوات وأشكال التعبير التي تربط بين أعضاء الجماعة، وحول تصوّراتهم المشتركة للإنسان والعالم والمجتمع، وحول خيالهم الاجتماعي كما يتمثّل في الحكايات والأمثال والموسيقى والأغاني والقصص الشعبي والفن، وحول منظومة السلوك والأخلاق العملية(١٠). وهذه العناصر تتمحور كلها حول عنصرين أساسيين هما اللغة والدين، كما في معظم البلاد العربية.

وإذا انطلقنا من مدلول أوسع للثقافة، فإن الهوية الثقافية لن تشمل فقط التعبير وتصوّر الكون والخيال والمسلكيات، بل ستشمل كذلك كل تجليات الثقافة بمعناها الواسع، كطرائق اللباس والأكل والمعمار والغناء والتصوير والزخرفة والتزيين (الحناء ـ الوشم ـ الطرز...) وغيرها من مقومات الثقافة. والمسألة هي فقط مسألة اختيار بين تعريفين أو مدلولين للثقافة.

---

(١٠) انظر تصنيف العروي الوارد في: عبد الله العروي، **ثقافتنا على ضوء التاريخ** (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٣)، ص ١٩٣. وكذا مناقشته لفون غرونباوم في: العروي، **العرب والفكر التاريخي**، ص ١٥٨ـ ١٦٩. انظر أيضاً: Mohammed Arkoun et Louis Gardet, *L'Islam: Hier, demain*, collection deux milliards de croyants (Paris: Buchet-Chastel, 1978), pp. 69-171.

إلا أن مكوّنات الهوية الثقافية ليست معطيات محايدة ساكنة بل هي أدوات حياة، وأدوات صراع، فهي تكتسب معناها وفاعليتها من تأويلها وكيفية استعمالها. وهي ليست معطيات محايدة إلا على المستوى الوصفي. إنها في مستوى معيّن تعبير عن الوجود، لكنها في مستوى لاحق أدوات وجود لأنها يمكن أن تندرج وتُستثمَر ضمن آليات السيادة في أي مجتمع كان. وإذا كانت المكوّنات الثقافية أداة لحم فهي أيضاً أدوات سيادة أو تحقق هذه عن طريق تحقيق تلك. ولعل كل اللعبة الاجتماعية تقوم في تحويل مقومات الوجود إلى أدوات سيادة. وهذا ما يبرر الحديث عن مدارات الهوية الثقافية، وخاصة عن مداراتها السياسية، في ارتباطها بالمفاصل الكبرى لكل لعبة اجتماعية: الخيرات ـ السلطة ـ التصوّرات. إلا أنه يجب أن نميز بين المدارات السياسية للهوية الثقافية ووظائف المنظومة الثقافية. فالهوية أساساً وظيفة من وظائف الثقافة، وذلك من حيث إن الثقافة هي مجموع المعطيات الفكرية والسلوكية التي يحياها الناس تلقائياً وكأنها هواؤهم الأيديولوجي الذي يستجيب لنرجسيتهم الفردية عبر تحقيقه النرجسية الجماعية، ويزوّدهم باسم(١١)، وبقيم وبدور، ويجعل منهم

---

(١١) يتحدث الأنثروبولوجي كريستوفر كروكر (Christopher Crocker) في مداخلة في ندوة «الهوية» التي أشرف عليها ليفي ستراوس سنة ١٩٧٧ في دراسته بعنوان: «انعكاسات الذات» عن أهمية التسمية في إدماج الفرد في الجماعات حيث يكون قبلها بمثابة حيوان وبعدها فقط يصبح إنساناً تعترف به الجماعة وتدرجه في عداد أبنائها. انظر: *L'Identité: Séminaire interdisciplinaire*, dirigé par Claude Lévi-Strauss, quadrige; 48 (Paris: Presses universitaires de France, 1983), p.102 sqq.

ذواتاً تاريخية تعتز بانتمائها وتشعر بفاعليتها وضروريتها. الهوية الثقافية هي وجه الثقافة الموحّد والمميز الذي يُشعِر الفرد بأنه ينتمي إلى ثقافة أو حضارة معيّنة، ويجعل الأفراد يشعرون بالتماثل والتقارب بالانتماء إلى تراث واحد وفكر واحد، ويزوّدهم ببطاقة هوية، فهي المظاهر الثقافية المشتركة بين أعضاء الجماعة التي يتمّ إبرازها وتأكيدها لتمييزها من غيرها من الجماعات.

إن كل ثقافة في النهاية مجموعة اختيارات إيجابية وسلبية، قبول ورفض، استحسان واستهجان، واستقبال واستبعاد، وكثيراً ما يكون الاستبعاد من خلال التقبّل لأن «كل تحديد نفي»، وكل إيجاب يتضمن سلباً داخليًا أو خارجياً. لذلك يمكن قصر آلية الهوية الثقافية في عمليتَيْ القبول أو الدمج (L'Integration) والاستبعاد (L'Exclusion). فالهوية توحّد وتفرّق، ترصّ وتميّز، بل كثيراً ما ترصّ عبر التمييز وتوحّد عبر العزل والفرز: أما هو أنا لأني لست الآخر. إنها ليست فقط ما يجمعنا ويوحّدنا أو ما هو مشترك بيننا، بل هي أيضاً، وربما أساساً، ما يميّزنا ويفصلنا عن غيرنا. وقد أبرز كلود ليفي ستراوس في **العرق والتاريخ** كيف أن كل جماعة بشرية تؤكد ذاتها على أنها الجماعة الوحيدة الحقيقية والمؤهلة لأن تعيش. فالكثير من الشعوب تشير إلى نفسها بأنها الشعوب «الحقة» و«الطيبون» و«الممتازون» و«الرجال» وتطبّق على غيرها نعوتاً تسلبها شرطها الإنساني («قرود الأرض»، «بيض القمل»[١٢]. وسواء كانت هذه

(١٢) Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire, médiations*; 55 (Paris: Gonthier, 1967), p. 21.

الأحكام متعلقة بالتقنيات أو بالعادات الاجتماعية أو فقط بالمستوى الأخلاقي فهي تؤدي الدور نفسه. إن الفرق والاختلاف هو أساس الهوية وقوامها الصامت، وكأن الآخر، فرداً كان أو جماعة، هو المرآة التي تستشعر فيها الذات الفردية أو الجماعية نفسها وهويتها شعوراً واعياً.

انطلاقاً من عمليتي الدمج والاستبعاد الأساسيتين في كل منظومة ثقافية، تمارس القوى الثقافية السائدة عمليات انتفاء وفرز داخلية مرتبطة بالسيادة والهيمنة على المستوى الداخلي، وعمليات دفاع ومواجهة على المستوى الخارجي. ولعل مشكل التعريب يمكن أن يقدم لنا مثالاً لهذه الآلية المزدوجة والشائكة في آن واحد. فالتعريب يحتلّ مكانة ممتازة ومتميّزة في استراتيجية إثبات الهوية الثقافية، لأن اللغة ليست فقط صيغة تخاطب، بل هي أيضاً صيغة وجود ونمط وجود، كما إنها الحامل الرئيسي للهوية الثقافية.

فقد كان التعريب هو أحد الأهداف الكبرى التي ناضلت الحركة الوطنية من أجل تحقيقها، باعتباره دعامة الهوية الثقافية وعنوان الاستقلال الثقافي المنشود، لكن هذا المبدأ أصبح بعد الاستقلال مرتبطاً بالصراع الدائر من أجل توزيع السلطة والحُظوة[13]، مما جعل الأمر يبدو وكأنه صراع نخب. فالنخب

---

(١٣) Gilbert Grandguillaume, *Arabisation et politique linguistique au Maghreb*, islam d'hier et d'aujourd'hui; 19 (Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose, 1983), p. 44.

المعرَّبة بشقَّيْها التقليدي والعصري ظلت مهمشة ومبعدة عن مراكز الفاعلية باستثناء بعض الأدوار المرتبطة بالتأطير الأيديولوجي. وما تلكؤات التعريب في وجه من وجوهها إلا تعبير عن هذه التوترات الاجتماعية. إن التعريب استجابة لمطمح إثبات الذات أمام اللغة الأجنبية والثقافة الأجنبية، ودعم للهوية القومية، لكنه في الوقت نفسه مرتبط بالصراع من أجل الامتياز في الداخل[١٤]، وجزء من تشكيلة أيديولوجية ازدواجية.

إن مكوّنات الهوية الثقافية تظل هي أيضاً محطّ تأويل واستعمال ضمن الصراع الاجتماعي من أجل السلطة. في المراحل الأولى من استقلال بلدان العالم الثالث أظهرت النخب السياسية ميلاً نحو التحديث وأحياناً نحو مناهضة ما هو تقليدي، إلا أنها ظلت تراوح بين إغراء الحداثة وجاذبية التقليد. وقد دفع رد فعل القوى التقليدية إلى الحد من طموحاتها التحديثية وإلى الجمع بين الأصالة والتحديث، بين الحفاظ على الخصوصية والانفتاح على الكونية، بل إلى إعطاء الأولوية للأصالة والخصوصية، في الشعارات على الأقل.

وخطاب الهوية كثيراً ما يعكس هذا التوتر الاجتماعي بين سلطة وسلطة مضادة أو بين هوية سائدة وهوية مسودة. خطاب الهوية خطاب مشروع عندما يكون دفاعاً عن هوية أمة أو فئة مهددة في كيانها الثقافي. لكن هذا الخطاب يمكن أن يصبح خطاباً ماكراً

(١٤) المصدر نفسه، ص ٣٤.

عندما يعبّأ لتعبيد وتأييد هيمنة ما. فالقوى التقليدية والفئات السائدة تعمد إلى الدفاع عن نفسها وعن مكانتها عن طريق الدعوة إلى الهوية المكتسبة، حيث يتعبّأ الأعيان للدفاع عن الهوية التي هم سدنتها والمستفيدون منها[١٥].

---

(١٥) Alain Touraine, *Le Retour de l'acteur*, mouvements; 3 (Paris: Fayard, 1984), p. 174.

(١٠)

الوحدة والمغايرة(*)

الوحدة مصادرة سياسية أُسِّيَّة في الوجدان وفي الوعي العربيين، فهي أمر قائم فعلاً في الإحساس والشعور. إذ إن هنالك إجماعاً تلقائياً لدى الشعوب ولدى النخب السياسية والثقافية على اعتبار الوحدة أمراً ضرورياً ومحتوماً، إما باعتبارها استعادة أو استلهاماً لنموذج قائم في الماضي، أو باعتبارها استجابة لأمر ربّاني تعكسه الآية الكريمة: ﴿**إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون**﴾[١] أو من حيث هي مطلب تمليه ضرورات وتحديات الحاضر لمقاومة استراتيجية الاستغلال الاقتصادي والسيطرة السياسية ونزع الهوية الثقافية الذي تمارسه قوى الاستعمار والإمبريالية والصهيونية، أو

(*) في الأصل ورقة قدمت إلى: ندوة نظمها اتحاد الكتّاب العرب في طرابلس الغرب ـ ليبيا، نيسان/أبريل ١٩٨٥.

(١) **القرآن الكريم،** «سورة الأنبياء،» الآية ٩٢.

لعلها من وجهة نظر البعض الآخر أمل مستقبلي يجعل العرب «يستعيدون» دورهم المشرق والمبدع ضمن التاريخ العالمي.

إلا أنه على الرغم من هذا الإجماع وهذا الاقتناع التلقائي فإن هناك تلكؤاً في المسار الوحدوي، كما إن هناك في الوقت نفسه اجتهاداً في محاولة تأويل وفهم أسباب تعثّره، مما يدل على أن المسألة ليست مسألة إرادة ووعي فقط، بل هي مسألة شروط وظروف موضوعية، وعوائق يتعيّن التفكير فيها وفحصها. بعض هذه العوائق خارجي وموضوعي وبعضها داخلي وذاتي في الوعي العربي نفسه. ويخيل إلي أن هناك نوعاً من الميل التلقائي والخفي في الوعي العربي نحو البحث عن المبررات في الخارج وفي العوامل الخارجية في معظم الأحيان، وكأن هذا الوعي يتحايل على نفسه لتبرئة الذات وتطهيرها بإلقاء المسؤولية دوماً على الآخر، على الخارج. فكثيراً ما يتحوّل هذا الخارج إلى تبرير جاهز معلَّب، إما لإدانة جزء من الداخل أو لتلميع الذات بإسقاط كل الانحرافات والأخطاء والاختلالات على الآخر.

ليس معنى ذلك بتاتاً إنكار وجود شروط وظروف موضوعية وحتمية كونية تفرض، في عصر سيطرة النظام الرأسمالي العالمي، تقسيماً معيّناً للعمل على المستوى العالمي، وتقسيماً معيّناً لمناطق وأدوار السيطرة. بل إن المقصود هو إمكان استغلال هذه العوامل القائمة فعلاً لممارسة نوع من الكذب على الذات بإرجاع كل شيء إلى الاستعمار والصهيونية وغيرهما من «شياطين» هذا العصر. فقد

تكون تلك آلية لاشعورية في الوعي الجماعي العربي لتبرئة الذات أو لتبرئة ذمة الطبقات والأحزاب والفئات والأشخاص والهيئات المسيطرة في الوطن العربي والمالكة لسلطة المال والقرار فيه، أو لتقنيع أحد أشكال السيطرة الداخلية أو تمهيداً لها.

وإذا قمنا بفحص مفهوم الوحدة هذا كما هو سائد تلقائياً في الذهن العربي، فإننا نجد أنه غالباً ما يرتبط ارتباطاً تلقائياً بمعنى المشابهة والمجانسة والتوحيد الشكلي (L'Uniformisation)، وهذا المعنى الأوّلي الخام والتلقائي لمفهوم الوحدة يتعيّن أن يكون موضع فحص ومعالجة نقدية وذلك حتى لا تتحوّل الوحدة من أمل تاريخي ملهم، ومن شعار حضاري، إلى إحدى آليات السيطرة، أو من طوبى تاريخية إلى آلية أيديولوجية. فكل مثال معرّض للاقتناص وللتحوّل إلى معيار لإعادة ترتيب الأوضاع الداخلية أو إلى أداة للضبط والمراقبة أو إلى قناع لحجب أشكال من الاستغلال أو السيطرة أو على الأقل لكبت المطالب الاجتماعية.

لذلك، فإن أكبر إساءة لشعار الوحدة، وأكبر حركة تخريبية في وجه الوحدة قائم، ليس فقط في الآخر وفي الخارج وفي الخطر الخارجي، بل كامن كذلك في تصوّرنا للوحدة وفي سلوكنا تجاهها وفي إمكان استغلالها سياسياً كأداة للقولبة والمجانسة والتدجين العنيف، كما استعملت الاشتراكية والديمقراطية وغيرها من الشعارات النبيلة لخدمة نقائضها أحياناً. إن هذا الشعار ذاته معرض لأن يتحوّل من مثال تاريخي تهفو إليه النفوس إلى مجرد شعار سياسي

يتمّ باسمه توحيد الاختلافات بالعنف، وحذف النتوءات بالقوة، وإبادة الرأي الآخر بإبادة صاحبه.

إن المعنى الوحدوي في تلقائيته طموح نحو تحقيق مثال الواحد والشيء نفسه (Le Meme)، أي نحو تذويب الفوارق في بوتقة واحدة، ونحو إلغاء الفوارق والفروق؛ إنه إذاً طموح إلى الاختزال. وبالفعل فقد كانت التجارب الوحدوية الأولى في الوطن العربي تجارب اختزالية: العلم نفسه، الرئيس نفسه، البرلمان نفسه، برامج التعليم نفسها... الخ. المثال هنا هو الواحد، وربما انتهاء بالرأي الواحد والحزب الواحد والفكرة الواحدة، بل ربما الوحيدة. والاختزال مرتبط بالاستبداد إن لم يكن شكلاً من أشكاله. وما الاستبداد إلا الوجه الآخر لامتلاك الحقيقة واحتكارها. إن الاختزال والقولبة مرتبطان بالاستبداد والهيمنة. لذلك فمن أجل أن تظل الوحدة يوتوبيا شعبية لا أيديولوجية سلطة، فإنه يتعيّن أن تقوم على احترام حق المغايرة وحق الاختلاف. فإذا لم ينبنِ المشروع الوحدوي على احترام حق الاختلاف والمغايرة، فلن يكون إلا عنفاً وتذويباً إكراهياً للفروق داخلياً وبينياً. وحق الاختلاف هذا، من حيث هو (أساس جميع الحقوق الأخرى الملموسة ومصدرها)[٢]، هو في عمقه الاعتراف بوجود الآخر (شخصاً أو رأياً)، وبحقه في الوجود، وفي التعبير وفي الاستماع، أي حقه في أن يكون آخر.

---

(٢) Henri Lefebvre, *Le Manifeste différentialiste*, idées: 217 ([Paris]: Gallimard, 1970), p. 45.

واكتشاف وجود الآخر والإقرار بحقه في الوجود وفي الاختلاف لم يظهر إلا في العصر الحديث مع بروز مظاهر التقدم الاجتماعي والفكري، الذي عرفته الإنسانية حديثاً. فالفرد في المجتمعات القديمة وفي المجتمعات التقليدية جزء من الجماعة ليس إلا، قطعة من الكل الاجتماعي أو الكوني، فهو ذائب كلياً في الآخرين (Holisme)، كما إنه لا يكاد يشعر بوجود الآخر كفرد متميّز بل إن الآخر يمثّل الجماعة، وكلاهما يعيش حالة انصهار تامّ مع الجماعة[٣]. أما الشعور بالفردية (L'Individualisme) والتميّز والاستقلال النسبي للذات وللغير، وجوداً وفكراً، فهي مرحلة متأخرة في الوعي البشري إذ تشير الكثير من الدراسات إلى أن اكتشاف الفرد كذات مستقلة وحرة وواعية ومريدة، الذي عبّرت عنه النزعة الإنسانية الكلاسيكية، هو اكتشاف واكب ظهور المجتمع البورجوازي في الغرب حيث تمّ التعبير عنه قانونياً كما نُصّ عليه فلسفياً في الكوجيتو الديكارتي.

وحق الاختلاف هذا ليس حقاً فردياً، بل هو حق اجتماعي يجد أساسه في الواقع الاجتماعي نفسه لأن «كل مجتمع في جوهره مجتمع متعدد»[٤]، وهو في النهاية وحدة تباينات وتمايزات ووحدة

---

(٣) مثال ذلك قول الشاعر:

ما أنا إلا من غَزِيّة إن غوت غَوَيت وإن ترشد غزيةُ أرشد

(٤) Georges Balandier, *Sens et puissance: Les Dynamiques sociales*, bibliothèque de sociologie contemporaine; 36 (Paris: Presses universitaires de France, 1971), p. 294.

فروق وتناقضات. بل إن «الهوية ذاتها ليست وحدة مغلقة ومضادة تماماً للآخر ولكن هناك انعكاس مشترك، وعلاقة جدلية بين الهوية والآخر، بين الهوية ومسألة الفرق. فالهوية تتكوّن من قوى مختلفة، تنطلق من الجذور الطبيعية والتاريخية التي تشكّل الوجود الإنساني[٥]، كما إن الديمقراطية ذاتها مفهوم قائم على مبدأ المغايرة، لأنها هي حق الآخر في الوجود وفي إبداء الرأي، وهي فن الإنصات إلى الآخر وإلى الرأي الآخر. لذلك فهي مرتبطة بالتعدد والمغايرة أكثر ممّا هي مرتبطة بالمجانسة والاختزال.

والديمقراطية أمر حيوي بالنسبة إلى مجتمعات متعددة إثنياً ولسانياً كالمجتمعات العربية، إذ إن وراء مظاهر الوحدة والتجانس اختلافات وفروقاً. ويجب ألا تعمينا مظاهر الوحدة: وحدة اللغة والدين والتاريخ والموقع والمصير، عن الاختلافات والفروق القائمة وراءها، سواء بين الدول أو داخل الدولة الواحدة نفسها. فإذا كانت اللغة مثلاً هي الرابطة الأمتن والأقوى بين الأقطار العربية، فإن بجانب العربية الفصحى لهجات إقليمية دارجة إلى جانب العديد من اللهجات البربرية مثلاً. وبغضّ النظر عن مشكل هذه اللهجات، سواء كانت لغات كتابية أم مجرد لهجات شفوية فقط، فإن عدد الناطقين بها لا يستهان به؛ فهو في المغرب يتراوح بين ٤٠ إلى ٦٠ بالمئة من عدد السكان، وفي الجزائر يتراوح بين ١٥ و٢٠ بالمئة،

(٥) عبد الكبير الخطيبي، «المغرب كقضية فلسفية،» **أقلام** (نيسان/أبريل ١٩٧٨)، ص ٥.

وحوالى ١ بالمئة في تونس(٦). وهذه اللهجات متعددة، فالسوق اللغوية في المغرب مثلاً بالمئة تضم ثلاث مجموعات من اللهجات: تشلحيت في منطقة سوس الجنوبية، وتمزيغت في الأطلس المتوسط، وتريفيت في منطقة الشمال. أما في الجزائر فاللهجة الأساسية هي القبائلية وبجانبها الشاوية (في الأوراس) والمزابية (في مزاب) والتوارغ في الصحراء.

وإلى جانب اللهجات، فإن معظم مناطق الوطن العربي لا تخلو من دعوات إقليمية لعل أبرزها النزعة الفرعونية في مصر، والنزعة الفينيقية في الشام، والآشورية في العراق، والبربرية في المغرب العربي، كما إن هناك تباينات عقائدية، إما في الدين كما في لبنان ومصر وسورية والأردن، أو في المذهب كما في لبنان والعراق.

هذا بالإضافة إلى اللُّوينات الخاصة بهذه الدولة أو تلك وبعض الفروق الرمزية والسلوكية والحياتية والمعمارية، وكلها معطيات تدخل في عداد الثروة الرمزية لكل قطر. وهي فروق نشأت عبر قرون طويلة وأحقاب ممتدة بحيث لا يمكن القضاء عليها بجرّة قلم أو بقرار سياسي.

فالتفاوت والتباين البنيوي والتاريخي قائم بين كل دولة وأخرى وقائم داخل الدولة الواحدة نفسها: في المعمار، في الموسيقى، في اللباس، في طقوس المناسبات... الخ.

---

(٦) Gilbert Grandguillaume, *Arabisation et politique linguistique au Maghreb*, islam d'hier et d'aujourd'hui; 19 (Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose, 1983), p. 14.

والتجربة السياسية ذاتها أمر قائم وراسخ الآن لأن لعبة التقسيمات قد انتهت في الفترة التي أعاد فيها الاستعمار الغربي تقسيم الخريطة العالمية. إن القطرية واقع قائم، بل إنها تتقوّى وتترسّخ اليوم في ظل الشروط العالمية الراهنة، فهي قائمة على بيروقراطية لها امتيازاتها الخاصة، ولها مؤسساتها ورموزها وممثلوها، ولها ثرواتها الخاصة، وهي محطّ اعتراف دولي؛ وكل تلك تمايزات وامتيازات يعسر التفريط فيها من طرف القائمين عليها. ولعل هذا هو ما يفسر جزئياً هذا الانقباض الوحدوي الذي يعيشه الوطن العربي. وهذه القوى لا يمكن أن تتخلى عن مكانتها تلقائياً وبسهولة ضمن مشروع وحدوي، لأن المسألة لا يحكمها الاقتناع النظري وحده، وخاصة إذا كان المشروع الوحدوي الجزئي أو الكلي يمكن أن يخلق دينامية اجتماعية وأيديولوجية جديدة. وكل تلك عوائق يتعيّن التفكير فيها وأخذها بعين الاعتبار دعماً لكل مشروع وحدوي واقعي وعقلاني.

نعم يبدو أن الحداثة التي تغزو اليوم بعنف كل البلاد غير الأوروبية تسهم في تقوية عوامل ومظاهر المجانسة ووحدة البُعد (L'Unidimensionnalité)، لكن هذا الميل نحو القولبة وتوحيد مظاهر السلوك لن يقضي بتاتاً على مظاهر الاختلاف والتباين في أي مجتمع، لأن ميل المنظومات الحديثة نحو القولبة يصطدم بالميل التلقائي لدى الأفراد والجماعات للتشبث بالخصوصية وبالرغبة في التميّز وبمقاومة عوامل الصهر والمجانسة، أي إن هناك جدلية خفية في كل مجتمع معاصر بين آلية القولبة وآلية التمايز. فكل مجتمع يضم عدة

نسخ عن نفسه(٧)، بحيث تسعى كل نسخة من هذه النسخ، في إطار إنتاج المجتمع الحديث لنفسه، إلى أن تبدع المجتمع على صورتها وتنسجه على منوالها. فإذا ما توافرت الحرية اللازمة وأطلقت الطاقة الإبداعية للأفراد والمجموعات، فإن كل فئة ستسهم بقسطها في إبداع المجتمع وتجديده. لذلك فإن إطلاق الحريات ورفع القيود سيمكّن الأفراد والفئات من الانخراط في حوار جماعي تنبثق منه الحقيقة ويتحدد المصير، وبذلك يحمي المجتمع نفسه، بواسطة الانفتاح والتعدد واحترام حق المغايرة، من العنف والعنف المضاد. وما الديمقراطية إلا إفساح المجال للمشاركة الجماعية في حل مشاكل المجتمع والبتّ الجماعي في واقعه ومصيره انطلاقاً من حق الجميع في الإسهام والتعبير عن الرأي. أما العنف فهو حرمان فئة أو طبقة أو مجموعة إثنية أو أيديولوجية من حق التعبير عن الرأي بلهجتها وتقاليدها الخاصة ورموزها وإكراهها على الظهور وعلى التعبير من خلال قوالب تعبيرية أو رمزية مشتركة أو مهيمنة، وبذلك تتحوّل الهوية إلى أداة كبت وإحباط.

ما هي إذاً صورة الوحدة الممكنة بعد مراعاة كل هذه العوائق والفروق والخصوصيات؟

إن الوحدة العربية، كما نتصوّرها في ظل المبدأ المذكور، سوف تكون وحدة تدريجية ذات محتوى اجتماعي ملموس، وعملاً متجهاً نحو المستقبل.

---

(٧) Balandier, *Sens et puissance: Les Dynamiques Sociales*, p. 294.

وحدة تدريجية تبدأ بخطوات عملية ملموسة في ميادين محددة كأن تبدأ بتوحيد ثمن البطاطس والطماطم كما فعلت الدول الأوروبية، أو أن تبدأ بإلغاء تأشيرة الدخول أو غيرها من الإجراءات الأولية. فالتصوّر العاطفي للوحدة هو الذي يتصوّر مجيئها مرة واحدة أو دفعة واحدة. وكما يقول المثل الصيني فإن رحلة ألف كلم تبدأ بخطوة واحدة. بل إن هذا التدرج يمكن أن يكون أيضاً، حسب مجموعات إقليمية كالمجموعة الآسيوية والمجموعة الأفريقية والمجموعة المتوسطية، استجابة إما لمتطلبات جيوبوليتيكية أو مراعاة لتوافر عناصر أكثر للتقارب.

وهي وحدة ذات مضمون اجتماعي، لأن معناها وقيمتها يتوقفان على إنجازاتها وعلى المحتوى الاجتماعي المرافق لها، أو على المصالح الملموسة التي يمكن أن تحققها للشعوب وإلا فإنها ستكون مجرد شعار عاطفي. إذ لا معنى لأي شعار آخر مهما كان مغرياً وبراقاً إذا بقي الشعب في الظل عاطلاً وجائعاً ومقهوراً. إن الخلاصة الأساسية التي يمكن أن نستخرجها من كرنفال الشعارات الذي شهده الوطن العربي منذ نصف قرن هو ضرورة قياس الشعار من خلال الواقع وتقييم الخطاب من خلال الممارسة، وهو أيضاً ضرورة تحقيق الملموس قبل المجرد واليومي من خلال التاريخ.

إذا لم ترتبط الوحدة بمشاريع اجتماعية ملموسة، إذا لم ترتبط الوحدة بالخبز اليومي وبتوزيع متعادل للثروات والسلط والمعارف والمتع، إذا لم ترتبط برفع مستوى عيش المواطن العربي، وبالرفع من

قيمته وباحترام حقوقه كافة، فإنها ستكون مجرد شعار استهلاكي، يُظهر عكس ما يُبطن، وبالتالي فهي وحدة مثالية وميتافيزيقية.

كما يتعيّن أن يواكب المشروع الوحدوي المشروع الديمقراطي الذي يعني إشراك الجماهير الواسعة في صنع الاختيارات والقرارات فعلاً لا شكلاً. إن المسار الديمقراطي في الوطن العربي مسار عسير لأن من الصعب الخروج من تقاليد السيطرة والاستبداد التقليدي، فقد كانت الدولة هي التي تمنح الرضا للمواطنين وتهبهم حق المواطنة والامتيازات الأخرى كافة، ولم تكن تنتظر رضاهم لتقيم مشروعيتها. لذلك فإن تحقيق الديمقراطية رهن بجملة شروط موضوعية تتعلق بدرجة التطوّر الاجتماعي. لأن الديمقراطية ليست نصيحة تعطى ولا فكرة يتمّ الاقتناع بها واحتذاؤها، وهي رغم توقّفها جزئياً على الإرادة السياسية للفئات السائدة، إلا أنها في العمق نتيجة تطوّر بنيات ومصالح وذهنيات. وحين تنضج الفئات الاجتماعية وتتمايز مصالحها وتتفاضل البنيات الاجتماعية، وتعي كل طبقة أو فئة ضرورة تجمّعها مهنياً أو طبقياً أو أيديولوجياً لحماية مصالحها وفرض رؤيتها، إذ ذاك فقط تكون قد توفرت الشروط الموضوعية والذاتية لتحقيق مسار ديمقراطي صحيح.

والحق أنه كان ثمة دوماً ترابط بين الوحدة والديمقراطية، فكما جعل شعار التحرير المسألة الديمقراطية مسألة نافلة لأن منطق الأولويات في تلك الفترة كان يفرض طرد المستعمر كمشروع رئيسي، كذلك تبدّى في فترة من الفترات أن الوحدة والديمقراطية

مسألتان متباعدتان، فالوحدة مطلب أسمى من الديمقراطية لأنها مسألة تتعلق بالكيان والهوية في مواجهة العدو المباشر، في حين كان التوجيه السلطوي للفكر يميل إلى تأجيل وطمس مسألة السلطة والتمثيلية والتركيب الاجتماعي والصراع الداخلي بدعوى الخطر الخارجي. ولعله آن الأوان لوضع المسألة الديمقراطية في قلب المشروع الوحدوي اليوم.

إن رسوخ وبقاء أية تجربة وحدوية يقتضي صياغتها في إطار تغيير اجتماعي ملموس يستهدف تحقيق الإشباع والعدالة والديمقراطية والتحديث ضمن منظور يأخذ بعين الاعتبار الهوامش بإزاء المراكز والمنسي بجانب الماثل، والفروق بجانب الهويات، انطلاقاً من أن الضمانة الإيجابية أو السلبية لأي مشروع وحدوي تكمن أساساً في كيفية تصوّره وتطبيقه قبل أن تكون كامنة في أي خطر خارجي.

■ **مراجع إضافية:**

إبراهيم، سعد الدين. «مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية.» **المستقبل العربي**: السنة ٦، العدد ٦٢، نيسان/أبريل ١٩٨٤.

الاتحاد الاشتراكي (الملحق الثقافي) (الدار البيضاء): ١ نيسان/أبريل ١٩٨٤.

الهرماسي، محمد عبد الباقي. «القومية والديمقراطية في الوطن العربي.» **المستقبل العربي**: السنة ٦، العدد ٦٠، شباط/فبراير ١٩٨٤.

Djaït, Hichem. *La Personnalité et le devenir arabo-islamiques*. Paris: Editions du Seuil, 1974. (Collections esprit. La Condition humaines)

(١١)

الإخفاق ومواجهة الذات: حول أعمال برهان غليون(*)

لم يكن مفعول الصاعقة الذي ولّدته هزيمة ١٩٦٧ في الوجدان العربي، يقلّ قوة وتأثيراً في الأجيال التي عايشته، من مفعول احتلال فلسطين سنة ١٩٤٨، عن الأجيال التي عايشت هذا الحدث بوعي. فقد أيقظت أحداث ١٩٦٧ وما بعدها ـ أو يبدو ذلك ظاهرياً على الأقل ـ الكثير من العقول من سباتها وهزّت يقيناتها ودفعتها لمراجعة مقدماتها ومسلَّماتها. وقد جرى بين أفراد النخبة العربية المثقفة نقاش حاد حول الأسباب العميقة للهزيمة. فمنهم من أرجعها إلى أسباب تقنية تتمثّل في جهل العرب بمقومات الحضارة التقنية الحديثة، وعدم استيعابهم معطيات التكنولوجيا، وعدم انخراطهم في العصر التكنولوجي؛ ومنهم من أرجعها إلى الاستبداد السياسي

(*) نشر في: الوحدة، الأعداد ٢٥ ـ ٢٧ (١٩٨٦).

وإعاقة الجماهير العربية عن الفعل والمساهمة السياسية، وتكميم أفواهها وخنق إبداعات النخب المختلفة لصالح أنظمة سياسية عشائرية في جوهرها وعصرية في طلائها؛ فغياب الروح القانونية والتنظيمية، وعدم التمييز بين ما هو خصوصي وما هو عمومي، وغياب المؤسسات والممارسات الديمقراطية هي الأسباب المباشرة لانشلال الأنظمة العربية وهشاشتها، ومنهم من أرجع النكسة إلى أسباب فكرية تتمثّل في الطابع القروسطوي للفكر العربي، بل للوعي العربي وللوجدان العربي. فالعرب لم يدخلوا الحداثة بعد، لم يدخلوا هذا العصر وإنما يعاصرونه زمنياً فقط لأنهم لم يتخطوا بعد المرحلة الغاليلية، ولم يحققوا الثورة الفكرية الجذرية التي ستفصلهم عن عصور الانحطاط، ولم ينتقلوا من مرحلة الاعتماد على الدليل النقلي إلى مرحلة الاعتماد على الدليل العقلي والتجريبي، وهكذا فالعرب يعيشون في عالم لا يفهمونه، ولا يملكون المفاتيح التي تمكّنهم من فكّ رموزه على جميع المستويات.

ومنهم من يُرجع الهزيمة ولواحقها إلى تفريط العرب في قيمهم الروحية وتخلّيهم عن تعاليم الدين الحنيف، وانخراطهم في الممارسات الدهرية التي تحملها إليهم الحضارة التقنية الحديثة. وبالتالي، فإن الحل يكمن في العودة إلى الأصول والتمسك بمقومات التراث.

وفي الوقت الذي استمرت فيه الأنتلجنسيا العربية في محاولة تشخيص الداء وتلمّس الحلول، اتجه التفكير الرسمي العربي إلى

إسقاط الحلول المتعلقة بضرورة التحوّلات السياسية والاقتصادية الكبرى وبضرورة التحوّلات الفكرية مركّزاً على أن السبيل إلى العصر هو تملّك التكنولوجيا، ناسياً أن الطريق إلى تملّكها ليس هو شراءها فقط، وأن التكنولوجيا من دون تحوّلات فكرية وتنظيمية واجتماعية، إنما هي دعم للتبعية وتكريس للعطالة. ولعل إغرائية الحل التكنولوجي تعود إلى عدة عوامل أهمها التوافر العارض لإمكان اقتنائها، وتلبيتها لحاجة ملحّة للاستجابة لتحدٍّ حضاري ضاغط، واستجابتها لظرفية الحاجة إلى تملّك القدرة على مواجهة العدو الخارجي، بالإضافة إلى وظيفتها الداخلية في الضبط والمراقبة.

ضمن هذا السياق من التساؤلات الضخمة والحرجة تندرج آراء برهان غليون، الذي ينتمي إلى الجيل الجديد من المثقفين العرب الذين عاينوا وعانوا الاضطهاد والاستبداد، وشهدوا العدوان الخارجي والإمبريالي والصهيوني، واكتووا بنار التساؤل وبقلق البحث عن حلول لمظاهر الانكسار والإحباط. وقد أصدر غليون سنة ١٩٧٨ كتابه **بيان من أجل الديمقراطية** الذي يعكس هذا الشعور المأساوي لدى المثقفين العرب بواقع أمتهم، وفيه حدة في التشخيص واحتداد في النقد وراديكالية لا يمكن أن تفهم إلا في ضوء «الحِداد الذي لفّ الوطن العربي» بعد ١٩٦٧. فهذا الواقع وحده هو الذي يجيز طرح أسئلة كبيرة وحادة، كقول غليون:

«السؤال الكبير الذي يستحق أن يطرح اليوم هو: لماذا يظهر تاريخ العرب منذ محمد علي، على الأقل إلى اليوم، كسلسلة متصلة

من الإخفاقات، على جميع الأصعدة، وكعودة دائمة إلى الصفر[1]؟ وهو ما يمكن أن يبرر أيضاً حدّة جواب كهذا:

. «بهذا تكون الأنظمة قد أنجزت بنجاح المهمة التاريخية التي أوكلت إليها: تحقيق شروط زوال واندثار الأمة ذاتها وإلحاقها كمخيّمات عمل ولجوء بالنظام العالمي السائد..»[2].

يتضمن هذا الكتاب أيضاً محاكمة وإدانة للبورجوازية العربية وللنخبة المثقفة العصرية المتطلعة إلى الرفاه والحياة الناعمة ومنتجات الذوق الرفيع؛ وإدانة كلية للوجود العربي، كقوله:

«إن نظامنا الحديث منذ عصر النهضة إلى اليوم لا يقوم إلا على ثلاثة مبادئ: النهب وحصيلته الإفقار، والقهر وحصيلته الاسترقاق والاستعباد السياسي، والترجمة والتقليد وحصيلتهما الجهل وقصور نشاطات الحياة على النشاط الأولي البدائي: البيولوجي. من أين يأتي النصر؟»[3].

بهذا الرؤية السوداوية للواقع العربي المصحوبة بنغمة هجائية لهذا الواقع في مختلف مكوناته ومستوياته، وبكل أنظمته سواء منها الأنظمة التقليدية السلفية أو الليبرالية العصرية أو التحديثية الاشتراكية، يواصل غليون سرد آرائه التي يمتزج فيها التحليل بالنقد

---

(١) برهان غليون، **بيان من أجل الديمقراطية: البنى السياسية ـ الفكرية للتبعية والتخلف ومأساة الأمة العربية** (بيروت: دار ابن رشد، ١٩٧٨)، ص ٢٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٩.

العنيف. وكأنه يقدم جرداً لمظاهر فشل المشروع النهضوي العربي منذ محمد علي إلى الآن.

ويبدو أن غليون يتجه إلى الإلحاح على ضرورة إيقاظ الجماهير العربية من سباتها الفكري والسياسي الطويل وإشراكها في الاستفادة من الخيرات الاقتصادية، وضرورة إسهامها في المشاركة في صنع الحاضر والمستقبل، وإخراجها من غياهب النسيان والجهل، ذلك أن التاريخ العربي المعاصر في نظره يكاد يتلخّص في تكوين طبقة أو نخبة مغرّبة تواكب التوسع الاستعماري السياسي والعسكري للغرب مما يقتضي إغفال وتجاهل فئات كبيرة من الشعب.

إن الديمقراطية ـ بالمعنى الواسع ـ التي تمّ التركيز عليها منذ مدة غير وجيزة، ليست إلا دعوة إلى إعطاء حق الحياة الاجتماعية للملايين، وإخراجهم من كونهم مجرد رعايا ليصبحوا مواطنين بالكامل، يسهمون بالاهتمام وبالمشاركة في المخاض الاجتماعي الذي لن يظل حكراً على ذوي الدماء الزكية، ولن يكون مجرد إلهام شخصي أو نفحة خاصة ببعض الفئات، بل سيكون إثباتاً لحق الجميع في المساهمة في السلطة والإدلاء بالرأي في ما يخص المصير المشترك. إن الديمقراطية بالمعنى الواسع تعني أن حق المواطنة لن يبقى محظوراً على غير المحظوظين. والديمقراطية الشعبية المطلوبة «لا يمكن أن تعبّر عن نفسها إلا في انطلاق مبادرات القاعدة الحرّة على الصعيد السياسي في التنظيمات النقابية والسياسية الحرّة وفي الصحافة والنشرات والجرائد المحلية وصحف الحائط وفي المجالس

المحلية المنتخبة بحرية وفي قضاء خاضع للمجالس الشعبية لا للمخابرات»[٤].

أما كتاب **اغتيال العقل** فيمثّل تغيّراً نوعياً في أسلوب الكتابة والتحليل عند غليون، حيث نراه يحاول أن يختط لنفسه طريقاً وسطاً منيعًا بين دعاة الأصالة ودعاة المعاصرة مبيّناً ضرورة وحدود كل منهما في الوقت نفسه. فالأصالة من دون حداثة تظل شيئاً فارغاً، والحداثة من دون أصالة تظل عمياء. الأولى أصالة اجترارية وانتحائية ومراوحة في المكان، والثانية تبعية مادية واستلاب روحي وثقافي، وشقاق اجتماعي وتكوين مجتمع مرتبط بالخارج ومعادٍ للمجتمع المحلي، فهي تمثّل اغتراباً تاريخياً حقيقياً وتراجعاً وتحللاً من الذات العربية. فالإخفاق في تملّك الحضارة وفي المشاركة الفعلية في مسارها هو الدافع إلى رفض ثقافتها وإنكار قيمتها، بل إن الإخفاق المتكرر والمستمر في استيعاب الحضارة هو الحافز الأساسي لاستمرار الحديث عن الهوية والمعاصرة بينهما. إذ ليس للهوية من حل سوى النجاح في التوصل إلى نوع من المشاركة الإيجابية في الحضارة لأن ذاك هو مصدر الشعور بالذاتية التاريخية الفاعلة.

وإذا كانت الثقافة العربية تعيش محنة عسيرة فإنها محنة الذات العربية نفسها، من حيث هي ممزقة بين تمسكها بذاتها وانشدادها إلى نرجسيتها، وبين اعترافها بالآخر أو رفضها له. محنة تتراوح بين قبول

(٤) المصدر نفسه، ص ١٥٦.

الذات ورفضها، بين قبول الآخر ورفضه، بين ضرورة السلفية وحتمية التبعية. إنه وضع شقي فعلاً ومأساوي بين خيارين.

لذلك ينصبّ كل جهد الكاتب في اتجاه البحث عن طريق رابع بين ما يسميه الحداثة المضيِّعة والمضيَّعة وبين السلفية المفقِرة، والتوفيقية السحرية. طريق نقدي جذري ومزدوج تتبيّن فيه محاسن كل مسعى ومثالبه، خارج التعصب وخارج وحدانية الموقف. وهذا الطريق الرابع هو الإبداع واكتشاف الذات من دون ذوبان في الغرب أو تقليد له، ومن دون تقوقع في الماضي، ومن دون توفيقية ساذجة. وهذا الطريق هو الاستجابة الوحيدة الممكنة لقانون التاريخ: إما المساهمة الإيجابية في الصراع الحضاري وإما الانسحاب من التاريخ والخروج من حلبة الحضارة، بالذوبان أو التقوقع.

ليس أمام العرب إلا الانخراط في نهضة تكون بمثابة مشروع لتحقيق الذات العربية بما هي هوية حضارية، نهضة تعني الإبداع، والإبداع هو مجال تحقُّق الذات العربية ومشرّعها.

والتمسك بالهوية والاندفاع وراء الحضارة حركتان أصيلتان متكاملتان، فالسعي وراء الحضارة يصون الجماعة من التحوّل إلى ركام تاريخي، وتأكيد الهوية يصون الجماعة من الانحلال والاندماج في الآخر ومن الاندثار كجماعة مستقلة ومتميّزة.

لقد اعتملت في الوطن العربي في نهاية القرن الماضي، وخاصة في مصر، مخاضات نهضة أو وعي نهضوي، لكن الاحتلال

الأوروبي داس هذه البذور النهضوية فقضى بذلك على آمال النهضة العربية، وفرض على العرب نظام التجزئة الإقليمية والحماية والوصاية الأجنبية. وفي أواسط القرن الحالي تبلورت من جديد عوامل المقاومة العربية شيئاً فشيئاً، وتجسّدت في قيام أنظمة قومية واشتراكية، وعاش العرب لعقدين من الزمن آمال التحرر وحلم يقظة بالوحدة وتحقيق النهضة الاقتصادية والتقنية والثقافية، وإمكانية الخروج من إطار التبعية والاستعباد. إلا أن احتلال فلسطين، والهجوم الثلاثي على مصر، والانفصال، وحرب اليمن، وهزيمة ١٩٦٧، كانت المعالم البارزة لبداية تراجع هذا المدّ التحرري الذي هبّت رياحه على الوطن العربي، ولا تزال تستفحل إلى الآن.

بل إن تشخيص هذه الأزمة وتحليلها نفسهما عرفا نوعاً من التراجع. فهناك من يرجعها إلى «ماهية عربية» تتسم باللاعقلانية والسلبية والشقاق والدونية، وهناك من يتصوّر أنها مجرد أزمة سطحية أو جزئية أو مؤقتة مرتبطة بالتكتيك السياسي أو بهذا القائد أو ذاك؛ التشخيص **الماهوي** يدير ظهره للتاريخ وللحركية الاجتماعية وللصراعات الدولية ويجعل التاريخ رهن الفكرة التي تكوّنها أمة عن نفسها، مما يجعله ينتهي إلى القصور واليأس. والتشخيص **التكتيكي** يقود إلى التغطية على أبعاد الأزمة ويغرق في التفاؤل الكاذب... وهذا ما يطلب إعادة فحص المسلّمات والمنطلقات والتحليلات والغوص إلى عمق المشكلة بالابتعاد عن الإشكاليات السطحية مثل: هل الفكرة القومية أفضل أم الفكرة الإسلامية أم الماركسية؟ بل

الذهاب إلى ما وراء ذلك، أي إلى الصراع الأساسي بين المدنية الغربية والمدنية العربية، وضرورة إعادة دراسة مفاهيمنا العقلية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية في ضوء الأوضاع الجديدة وضرورة مراجعة الأيديولوجيات والحلول مراجعة نقدية وجذرية.

وقد ميّز غليون بين ثلاث مسائل رئيسية تشكّل أساس التفكير في مسألة النهضة العربية وهي المسألة الثقافية والمسألة السياسية والمسألة الاجتماعية. وكتاب **اغتيال العقل** مخصص لدراسة المسألة الأولى.

ولا يعني طرح المسألة الثقافية، من حيث هي ميدان رئيسي للنهضة العربية، أن النهضة الثقافية هي بالضرورة أساس النهضة الحضارية والمادية. فقد برزت المسألة الثقافية مع بروز مسألة الهوية واكتسبت بُعداً جديداً. واحتدم الصراع بين الحداثة والتقليد، بين أنصار المعاصرة وأنصار الأصالة. واحتدم النقاش حول الثقافة العربية بين مَن يعتبرها ثقافة متجاوزة، ومَن يعتبرها ثقافة تضم قيم التقدم والتغيير، ويطالب بإحيائها ودعم مكانتها. وشيئاً فشيئاً اتجهت تيارات الأصالة إلى توحيد نفسها بالدين كما اتجهت المعاصرة إلى مطابقة نفسها بالعلم، أي تمّ اختزال التراث إلى جانبه الديني، والحداثة إلى جانبها التقني. وتمّ اختزال المواقف إلى رفض الغرب وتأكيد الذات أو رفض الذات وتأكيد الحضارة والاندماج فيها.

وقد ظل العرب يتأرجحون بين تجريح الذات وتعظيمها، بين إنكار الآخر وتقديسه، بين رفضه وتمثّله، وكأن رفض الذات شرط

لقبول الحضارة، وإنكار الحضارة شرط لتأكيد الذات. فالغرب أحياناً هو المسيطر المهيمن المتجبر والمدمر، لكنه أيضاً هو مصدر العلم والتقنية والتقدم والحرية والحضارة ومركز التسلية والمتعة وموطن التقدم والمثل الإنسانية والقيم والفنية والجمالية.

وقد ظلّ الصراع في الغالب بين الفصائل المختلفة صراعاً أيديولوجياً سجالياً اتسم أساساً: (١) بالخلط بين الموضوعات والمستويات (٢) بالنصوص وبالابتعاد عن الواقع (٣) بالرؤية التجزيئية (٤) بالتهرب من المسؤولية بإلقائها على الآخر (الإمبريالية ـ الغرب) أو على الذات (الجهل أو عدم الوعي أو التخلّف). كل ذلك مقابل منهج النقد الموضوعي والأسلوب العقلي في الحوار الذي يتطلب الانتقال من التعمية إلى التمييز ومن الجدال التعصبي إلى المناظرة العلمية، ومن اختلاط الغايات إلى وضوح المقاصد ومن متابعة الأهواء إلى مغالبتها، ومن استقالة العقل أو اغتياله إلى شحذه واستخدامه.

إن النفاذ إلى ما وراء الصراع وما يولّد التيارات ويخلّف مظاهر التعصب يقتضي التخلي عن السجال الأيديولوجي وإعمال العقلي التحليلي.

إن صعود الغرب إلى مركز الحضارة وتهميشه كلَّ الحضارات والثقافات الأخرى أحدث نوعين من القطيعة في تاريخ هذه الشعوب: قطيعة مع الماضي أي مع الثقافة المحلية وقيمها، ومنه نشأت مشكلة الهوية والذاتية، وقطيعة ثانية مع الحاضر، أي مع الحضارة. وتتجسد القطيعة **الأولى** في محو الشخصية المحلية وزرع البلبلة

والتناقض في رؤية الجماعة لذاتها ولاستمرار وجودها. بينما تتجسد الثانية في تهميش الجماعة بالنسبة إلى العصر وتحويلها إلى مناطق ثانوية عديمة القدرة. وتلتقي الحركتان في نزع هذه الجماعات من التاريخ.

وهذا الصراع بين ضرورتين وحتميتين هو القانون الأساسي الذي يحكم هذه القطيعة بين التراث والحضارة، ومضمونه أنه كلما زادت قوة الحداثة وآثارها، زادت قوة الدفع المعاكسة نحو التأصيل. وذلك بقدر ما أن المشاركة في الحضارة تبقى استهلاكية وتعني تفكيك الثقافة المحلية، وأن العودة إلى الأصول تعني الابتعاد عن الإبداع الحضاري. لذلك تزداد مطالب تأكيد الهوية أكثر من تقديم التحديث، ومعالجة قصور الثقافة المحلية عن توجيه سلوك الناس وتأطيره في هذا المحيط الجديد.

يمارس غليون نقداً مزدوجاً لكل من السلفية المفقِرة والتحديثية المدمِّرة. فالحداثة العربية تؤول إلى نزعة وضعية مفقرة تختزل وتقلص التجربة الأساسية إلى أبعادها الصورية المنطقية والمعرفية وتلغي الأبعاد الروحية والدينية والأخلاقية والجمالية. كما تؤول إلى أزمة أخلاقية تتجسد في عجز التحديث عن تقديم إمكانية نشوء أخلاق عقلية في الوقت الذي يتم فيه إهمال السند الديني للأخلاق، وأخيراً تؤول في الميدان الأدبي والفني إلى اتخاذ الإبداع الغربي نموذجاً وبداية ونهاية ومثالاً، مع ما يصاحب ذلك من أدلجة للإبداع والنقد. وبذلك تصبح الحداثة نفياً للثقافة المحلية، أي قناة للسيطرة الثقافية الخارجية، سيطرة تستفيد منها فئات اجتماعية تحوّلت إلى فئات مسيطرة. هكذا تنشأ

الحداثوية أو أيديولوجية الحداثة كتعبير عن افتقار الحداثة وبؤسها وإخفاقها في تحقيق المدنية. وبالتدريج يتحوّل الدين من أيديولوجية للطبقات العليا إلى أيديولوجية المقاومة الشعبية ضد جميع المظالم وأشكال التفاوت والاستغلال والارتباط بالأجنبي، بينما تصبح الحداثوية أيديولوجية النخبة العصرية والطبقات الثرية.

ولعل الإخفاق المستمر في استيعاب أسس الحضارة هو مصدر تجدد الحديث باستمرار عن الهوية والمعاصرة معاً. لأن هذا الإخفاق يزيد من التفكك والانحلال ويعمّق الاستلاب ويدفع إلى تفاقم مشكل الهوية والعودة إلى الأصول. والحل الوحيد لمشكل الهوية والمعاصرة معاً هو النجاح في التوصل إلى المشاركة الإيجابية في الحضارة، وهذا هو مصدر الشعور بالذاتية الفاعلة وبالتاريخية، والشعار الذي يرفعه الكاتب ويكرره هو: «نأخذ من الحضارة ولا نؤخذ بها، نُحيي التراث ولا نحيا به». إذ لا تعارض بين الإصرار على التمسك بالهوية والاندفاع وراء الحضارة لأنهما حركتان متكاملتان. واستمرار تعارضهما ليس إلا مظهراً من مظاهر عجز كل منهما لوحدها عن تحقيق الذاتية. مبدأ الحضارة يصون الأمة من التحوّل إلى ركام تاريخي ومبدأ الهوية يصونها من الانحلال والاندماج، وبالتالي الاندثار. لذلك لا يتعيّن لا رفض الحداثة عامة، ولا رفض التقليد عامة؛ من الضروري الإبقاء على التوتر المبدع والجدل التاريخي والتناقض الحي بين القطبين مع نقد للأصولية المفقِرة والتحديثية المدمِّرة. ولن يتمّ ذلك إلا بمعاناة التناقض كتوتر

تراجيدي خلاّق ومبدع وحافز على التقدم مع نبذ روح التشاؤم والعقلية الانهزامية ومع الإيمان بالعقل والإنسان. وذلك يتطلب إعمال العقل وأسلوب الحوار لا الحرب والأيديولوجية والتصفيات الجسدية والدسائس والاتهامات المغرضة.

تتميّز محاولة غليون هاته بأنها تحاول أن تتخطى المعالجات الفكرية الفوقية وتسعى إلى ملامسة الآلية التاريخية والاجتماعية، ولو أننا أحياناً نشعر وكأننا أمام منهج فينومينولوجي يصف المعاش الشعوري في الوعي العربي السلفي والحداثوي. فالكاتب يجتهد في محاولة تشريح الآليات والسيرورات التي تتحكم في الثقافة العربية وتجعلها متوترة، بل ممزقة بين قطبين متعارضين. إلا أنه في الوقت الذي يكاد فيه يفلح في إبراز هذه الآليات والحتميات نراه ينساق من جديد وراء الحديث عن الاختيارات والإرادات ودعوات النخبة المثقفة، وكأن المسألة هي فقط مسألة اختيارات فكرية ومواقف سياسية. بل إن الثقافة نفسها تقدَّم أحياناً كاختيارات فردية وحلول، أكثر مما تُبرَز باعتبارها تعبيراً عن بناء اجتماعي وعن وظائف اجتماعية تعكس دينامية اجتماعية. ولعل المخرج من هذه الأطروحة أو هذا الجدل الحاد لم يكن واضحاً بما يكفي. فأحياناً يبدو أننا أمام حتمية تاريخية صارمة لا سبيل إلى الفكاك منها، وأحياناً يبدو أننا أمام اختزال يجعل المسألة مسألة اقتناعات واختيارات فكرية وثقافية يتمّ فيها اختزال الصراع الحضاري إلى مجرد صراع ثقافي، يتبادر فيه إلى الفهم أن التاريخ يصنعه المثقفون، وتحكمه الاقتناعات الأيديولوجية،

ويتوقف مساره فقط على آراء القيادات والنخب. وإذا كان التركيز على الحتميات والآليات يمكن أن يسقط في مادية فجّة، فإن التركيز على الاقتناعات والاختيارات يسقط لا محالة في مثالية فاقعة.

المسألة الثانية التي أود الإشارة إليها في إطار التساؤل النقدي حول بعض القضايا المهمة الواردة في هذا الكتاب الغني تدور حول تصور الكاتب للحداثة. فهو يتحدث عن مفهوم الحداثة من حيث هو انحطاط لمفهوم التقدم ولمفهوم النهضة، ويرجع انتشار مفهوم الحداثة إلى ظاهرة ازدهار الطبقات الوسطى ذات الأصول البدوية، التي مكّنها الريع النفطي من استيراد الحداثة(٥)، مطابقاً بذلك بين الحداثة والاستهلاك واستعمال التقنية. وهو بذلك يلغي البُعد الفكري للحداثة، مقتصراً في تصوّره على الحداثة المادية ملغياً من حسابه الحداثة الفكرية أو العقلية. والحداثة في العمق هي انتقال من بنية فكرية إلى أخرى، إنها خروج من المغلق إلى المنفتح ومن المتناهي إلى اللامتناهي. وفي ما يخص الحداثة الفكرية أيضاً يذكر غليون أن الآراء السلفية والإصلاحية اليوم متأخرة عن رواد السلفية في الماضي من أمثال محمد عبده وغيره، لأن هؤلاء لم يروا تناقضاً بين المدنية والإسلام، بينما يناهض السلفيون الجدد الحداثة في مختلف مظاهرها. لكنه لم يأخذ بعين الاعتبار أن هؤلاء قبلوا الحداثة لأنها لم تكن قد لامست مجتمعاتنا إلا من حيث هي حداثة مادية، أي بتجهيزاتها وأدواتها. أما عندما نفذت الحداثة بعمق في مجتمعاتنا وتبيّن أن وراء

---

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٠٧.

الحداثة المادية حداثة فكرية وعقلية، فقد رأت السلفية الجديدة في الحداثة تهديداً للهوية لا تكميلاً لها، ومسخًا لا تطويراً، واستلاباً لا تحريراً.

ولعل الكاتب كان قاسياً قسوة مريرة على الحداثة العربية التي هي بالنسبة إليه مؤشر لنشوء أقلية مسيطرة على الأغلبية، وأداة لاستبعاد الجماهير من الساحة التاريخية، وأنها ذات نفحة علموية وتقنوية مفقِرة ولاإنسانية، ولاأخلاقية وبلا أفق جمالي. مما يجعلها تتحوّل إلى أداة أو قناة للسيطرة الثقافية الخارجية[٦]. فهو لم يذكر إلا مساوئ الحداثة وهَناتها، ولم يستبن جوانبها الإيجابية. ولعل كل هذه المراوحات في تاريخ العرب الحديث تعكس تعثّراً في مسار الحداثة وتلكّؤاً في دخول العصر العالمي والاندماج فيه بفعل عوامل شتّى، فهي تعكس عسر الدخول في مخاض الحداثة العاتي.

وفي ما يخص ردود الفعل، يتحدث المؤلِّف عن تفوق الحضارة العالمية وتشكيكها بالثقافات التقليدية في ذاتها، وبالشعوب المغلوبة في كيانها، ويجرّها إلى الاقتداء بها، ويحاول التمييز بين مواقف القبول والرفض سواء تجاه الذات أو تجاه الآخر. إلا أن ردود الفعل السلبية المتمثّلة في الشعور الحاد بالدونية وفي رفض الذات واحتقارها وتعذيبها، وردود الفعل الافتخارية المتمثّلة في الشعور بالتفوق والأسبقية الحضارية والروحية ومدح الذات هي ردود فعل مزدوجة ومختلطة: رفض وقبول، شكّ وثقة، شعور بالدونية وشعور

(٦) المصدر نفسه، ص ٢٨٣.

بالتفوق، إنهما موقفان متداخلان ومتصالبان أكثر مما هما موقفان متمايزان، موقفان يلفّ أحدهما الآخر ويحتويه حسب السياقات والمعسكرات. فردود الفعل غالباً ما تكون مركّبة ومتلوّنة.

أما الموقف العام للكاتب فيريده أن يتخطى الموقف التوفيقي الساذج. فالحلول بالنسبة إليه ليست لا في إلغاء الذات ولا في إلغاء الحضارة، ولا حتى في التوفيق بينهما. بل إن علينا أن نستخلص الحلول بإعمال العقل، وبالحوار العقلي لا بالتشنج الأيديولوجي. ويجب من ثمة القبول بهذا التوتر التراجيدي الخلاّق والمبدع والحافز على التقدم: فاستيعاب الحضارة شرط لتعميق الهوية، وتأكيد الهوية مقدمة وشرط لاستيعاب الحضارة. إن موقفه النهائي ليس لا مع الحداثة ولا مع التقليد، بل مع التوتر المبدِع والجدل التاريخي، مع نقد لاذع للتحديث المدمِّر وللتقليد المفقِر. إنه يريد أن يختط لنفسه طريقاً رابعاً لأنه لا يوافق على التوفيقية. وهذا هو بيت القصيد. فرغم كل الحيثيات والاجتهادات والادعاءات المنهجية، فإنه لا يمكن أن يفلت من أحد أطراف الثالوث المعروف.

هذا الموقف هو في النهاية توفيقية مجددة، توفيقية نقدية مزدوجة، ودعوة إلى مواجهة المصير الذي يدفع العرب إلى الخروج من ليل شتائهم الطويل.

(١٢)
الجذور النفسية والاجتماعية للعنف

يُعرَّف العنف عادة بأنه إلحاق الأذى والضرر بكائن أو بمجموعة بشرية بحيث يكون هذا الضرر إما مادياً أو جسمياً أو نفسياً ومعنوياً، بوسائل مختلفة تسبب للمتلقّي أو للمتلقين آلاماً وخسائر متفاوتة.

فقد يكون هذا الضرر إما نزعاً لممتلكات مادية، أو تعذيباً جسمياً، أو إهانة نفسية، أو نزعاً للممتلكات المعنوية والرمزية، وغيرها من أشكال الضرر التي تنبسط على سُلَّم عريض من الدرجات. وكل نوع من هذه الأنواع يتضمن درجات لا حصر لها؛ فالتعذيب الجسمي يمكن أن يبتدئ بالتهديد والمساومة ماراً بالتجويع والجرح والضرب والكسر والقتل، وكذا الإسكات والإفحام والتكذيب والسب واللعن..الخ. كما إن العنف قد ينصبّ على فرد معيّن بالرجم أو الشنق أو السحل أو أشكال التعذيب الأخرى، لمخالفة

ارتكبها أو لخروجه على معايير وقيم الجماعة أو مساسه بتابواتها، أو فقط لأنه كان مناسبة تطهرية للجماعة، أي كبش فدائها، الذي يتمّ فيه استخراج المسؤولية الذاتية والشعور بالذنب وإسقاطه على الضحية. كما يمكن أن ينصبّ العنف على جماعة أو جماعات بشرية كما حدث للهنود الحمر في أمريكا من طرف الحضارة البيضاء، أو كما يحدث اليوم للسكان الأصليين السود في جنوب أفريقيا، أو كما يحدث لسكان الأراضي العربية المحتلة من طرف الكيان الصهيوني.

ولعل الجديد كل الجدة، في القرن العشرين، وفي أَوْج الحضارة والتقدم هو استفحال أشكال العنف الجماعي والإبادة الجماعية، بحيث إن الأسلحة الدقيقة الفتّاكة التي يتبارى في اكتشافها وجعلها أكثر مفعولية، أصبح مفعولها يقاس بالملايين، وترصد للتسلح بها مئات الملايين من الدولارات سنوياً، بحيث إن معدل كل فرد من سكان الأرض أو نصيبه منها هو تقريباً أربعة أطنان من المتفجرات. وما الحروب العالمية التي أخذت تصرّف إلى حروب عالمية صغرى في هذه الرقعة أو تلك من العالم إلا شاهد على تدويل العنف وتسويقه على أوسع نطاق.. فقد حلّت الحروب الإقليمية محل الحروب العالمية، وأصبح العنف والقرصنة يمارسان ليس فقط من طرف أفراد، بل من طرف دول ترفع شعار الحرية وغيرها من الشعارات البرّاقة. لقد أصبح العنف كذلك عنف دولة. ولعل اجتهادنا يجب أن ينصبّ على التمييز بين أشكال العنف المشروع في مواجهة احتلال أجنبي أو عدوان أجنبي والعنف الإرهابي غير

المشروع والعدواني. إلا أن هناك نوعاً من العنف يعسر علينا إيجاد تبرير أو إدانة له، وهو عنف الطبيعة في حَرِّها وبردها، عواصفها وفيضاناتها، زلازلها وبراكينها، وإن كان بإمكاننا أن نتبيّن أن عنف الطبيعة يكاد يكون أهون من عنف البشر، وبحيث يبدو أحياناً أن الطبيعة أرأف وأرحم ببني البشر من بني جلدتهم.

أمام استفحال واستشراء جميع أشكال وضروب العنف والعدوان يجد المرء نفسه مدفوعاً إلى التساؤل عن الأسباب البعيدة لهذا الطوفان الذي يعمّ الكرة الأرضية كلها بأشكال ومستويات مختلفة. هل العنف دافع طبيعي لدى الأفراد والجماعات، أم دافع مكتسب؟ هل هو دافع سيكولوجي مباطن لنفسية كل فرد أم إنه لا يظهر إلا ضمن سياقات اجتماعية معيّنة، أي ضمن شروط وظروف تسمح بظهوره؟ وهل هو دافع سيكولوجي أم ذو أصول بيولوجية؟

ولعل بالإمكان حصر التفسيرات المختلفة لظاهرة العنف في مستواها ومظهرها العام، في أربع نظريات واتجاهات؛ تفسيرات ميتافيزيقية وتفسيرات سيكولوجية، وتفسيرات سوسيولوجية وتفسيرات بيولوجية؛ وإن كان من قبيل المستحيل قصر التفسير في مستوى واحد من العوامل. إذ إن كل حدث تتشابك فيه وتتعاضد طبقات نفسية واجتماعية وبيولوجية في تداخل رفيع، لا يمكن أن يحسم فيه إلا التحليل الملموس لوضعية عينية.

يرى أنصار النظرية الجدلية أن النفي والصراع مكوّنان أساسيان من مكوّنات الواقع، وأنهما هما اللذان يدفعان به حتماً نحو

تجاوز ذاته إلى كيان آخر جديد نوعياً. إن الصراع والعنف هما محرّكا الطبيعة والتاريخ والمجتمع والفرد. فكل شيء في حالة صيرورة وتغيّر. وقد عبّر عن ذلك قديماً الفيلسوف الإغريقي الشهير هيرقليط بقوله: «الحرب هي كل الأشياء وملكة كل الأشياء».

أما هيغل، وهو أحد رواد الفكر الجدلي، فيظهر في شخصيتين: **الأولى**، هيغل الذي يصوّر لنا التاريخ البشري وكأنه مسار عقلي دقيق، حكيم وصارم لأنه إنما يحقق أهدافاً عليا، وهذا التاريخ عبارة عن حركة عقلانية صارمة وباردة. **والثانية**، تجسّد هيغل الآخر، وربما هو هيغل الذي كشفه كوجيف (Kojève) من خلال **ظاهريات الفكر**؛ وهو مفكّر يناهض سكونية ولاتاريخية العقل الكانطي، بتقديم مفهوم تاريخي عن العقل. بل إن تأويل كوجيف لهيغل لا يركز على المظهر العقلي البارد والسلمي للفكر الهيغلي، بل يبرز لحظات المفارقة.. والتعسف والتوتر والصراع أو اللحظات الدموية مقدماً نوعاً من «التصوّر الإرهابي للتاريخ»، أساسه أن العنف، لا العقل، هو دينامو التاريخ. فهذه الصراعات الدموية هي التي تدفع بالأشياء نحو نهاياتها القصوى ونتائجها البعيدة المدى (يروى عن كوجيف هذا عدم اكتراثه بأحداث ١٩٦٨ في فرنسا، حيث صرّح بأنه لم تسل دماء إذاً لم يحدث شيء ذو بال).

من هذا المنظور الجدلي الصراعي يمكن اعتبار أن العلاقة الأساسية بين الذوات هي علاقة صراع على المستوى الوجودي وهذا هو التصوّر الذي طوّرته الوجودية السارترية. فالذات في جوهرها

رغبة، وهذه الرغبة تصطدم دوماً برغبة الآخر، بل إن الرغبة في الشيء تصبح رغبة في رغبة الآخر، رغبة في انتزاع اعتراف الآخر. فالصراع بين الذوات على المستوى الوجودي، صراع قاتل من أجل إثبات الذاتية وانتزاع اعتراف الآخر بها، وهي الدراما التي يجسّدها صراع النظرات عند سارتر، فكل ذات تحاول نفي الذات الأخرى وتحويلها إلى موضوع عندما تصوّب نحوها نظرتها.

ومن المؤكد أن للتفسير الجدلي بعض الوجاهة، بل إنه مغرٍ أحياناً، لكن من الانتقادات الموجهة إليه أنه مجرد فرضية ميتافيزيقية غير ملموسة الأسس، بالإضافة إلى أنه يتضمن قدراً من الإحيائية (Anilisme) التي تفترض أن الحياة، وبالتالي الصراع والتوتر، يدبّ في كل شيء.

وإذا كان الجدليون يجعلون الصراع في صلب الأشياء كالدودة في الفاكهة، فإن هناك نظريات أخرى تُرجع العنف والعدوانية إلى الطبيعة الإنسانية نفسها. فالإنسان في نظرها كائن عدواني وميّال إلى العنف وسادي تجاه نفسه وتجاه الغير. ويعتبر التحليل النفسي من أهم النظريات التي نظرت إلى العنف السيكولوجي بإيجاد أساس راسخ له في قلب الآلية النفسية.

وقد صاغ سيغموند فرويد في كتابه **قلق في الحضارة**، المنشور سنة ١٩٢٩، مجموعة من الأفكار التشاؤمية حول واقع الإنسان ومصيره. يرى فرويد أن الإنسان ليس هو ذلك الكائن الطيب السموح الظمآن إلى الحب، الذي يدّعي أنه لا يهاجم إلا دفاعاً عن

نفسه. فهذه الصورة الجميلة عن الإنسان لا توجد إلا في الكتب والأشعار والـمُثُل والأحلام. أما في الواقع فالإنسان كائن يختزن قَدْراً كبيراً من العدوان والعنف في كوامنه الغريزية. فكل إنسان ميّال بطبعه إلى استغلال قريبه وإلى استعماله وتسخيره لتلبية حاجة من حاجاته العضوية أو النفسية. فالإنسان لا يجد إشباعاً «لحاجته العدوانية» إلا في كائن آخر يستعمله أو يستغله أو يضطهده.

ورغم الكوابح الأخلاقية والمُثُل والقيم الدينية التي تستهدف كفّ العدوانية والعنف فإن تاريخ البشرية تاريخ دموي مليء بالفظائع والغزوات والحروب ابتداء من المغول إلى الحرب العالمية الأولى.

ولعله ليس هناك شيء مضاد للطبيعة البشرية مثلما هو الحب والمحبة، فكل الجهود التي بذلتها الحضارة باسم الحب لم تُجدِ في نزع فتيل العدوانية والعنف البشر.

ثم يعيب فرويد على الشيوعيين نظرتهم إلى الإنسان باعتباره كائناً طيباً وخيّراً تجاه الآخرين، وإنما أفسده النظام الاجتماعي المبني على الملكية الخاصة.

لقد كان الإنسان في نظرهم كائنًا طيباً وخيراً، لكن ظهور الملكية الخاصة للأشياء أقحم عنصر صراع في هذه المجتمعات الهادئة، لأن المالك يستجمع القوة التي تجعله يحافظ على ما يملك ويتجه إلى معاملة قريبه معاملة رديئة باستخدامه أو استغلاله، مما يولّد رد فعل عنيف لدى من لا يملك شيئاً، وذاك سرّ العنف الاجتماعي في

نظرهم. إلا أن فرويد يرى أن السبب البعيد والعميق للعنف ليس من طبيعة اجتماعية أو اقتصادية، بل إنه كامن في قلب البنية النفسية ذاتها، إنه من نظام الطبيعة لا من النظام الاجتماعي. فالعدوانية ليست ناتجة من الملكية الخاصة بل هي موجودة قبلاً في مجتمعات لم تعرف بعد مدلول الملكية الخاصة. لأن الصراع لا يعود فقط إلى الممتلكات المادية، بل إلى عوامل أخرى، فحتى لو ألغي حق الفرد في تملّك الخيرات المادية فسيظل الامتياز الجنسي سبباً للتحاسد والتباغض.

لا يتردد فرويد لحظة واحدة إذاً في الإلحاح على أن العنف والعدوان هو من مميزات الطبيعة البشرية، وهذا أمر حتمي لأن له أسساً عميقة في النفس البشرية، وهذا الأساس السيكولوجي هو دافع الموت الذي افترض فرويد وجوده ابتداء من سنة ١٩٢٠، في كتابه **ما بعد مبدأ اللذة**، فهو مبدأ يتفاعل مع مبدأ الحياة (إيروس) الذي يعمل على الخلق والتوحيد، بينما يسعى الأول إلى التكرار، والنكوص والفصل.

إن الهدف الذي يسعى إليه الكائن من وراء الإشباع هو الميل إلى تكرار حالات سالفة، حتى لو كانت مؤلمة ومضنية، وكأن الهدف الأقصى للحياة هو الموت. ولهذا الدافع تجليات عديدة منها الميل إلى تعذيب الذات أو ما يسمى بالمازوشية، أو الميل إلى تعذيب الآخر أو السادية.

أليس «الإنسان إذاً ذئباً للإنسان» بالنسبة إلى فرويد؟

إلا أن الكثير من الباحثين حاولوا تلمّس الآثار الاجتماعية للعنف السيكولوجي، كما حاولوا تحليل الظروف الاجتماعية والتاريخية التي أملت على فرويد الإقرار ـ بهذه القوة والحسم ـ بوجود دوافع عدوان جِبْلية لدى الفرد. أليست مظاهر السادية والتخريب من تقطيع أوراق، وعضّ على الأصبع، أو ضغط على يد الآخر عند أداء التحية، أو المضغ العنيف للطعام، أو غيرها من مظاهر العنف اليومي التلقائي؟ أليست هذه ردود فعل لعدم إشباع عضوي أو نفسي أو ردود فعل ضد إساءة أو ظلم أكثر مما هي تعبير عن دوافع نفسية مستقلة؟ أليست مجرد ردود أفعال أكثر مما هي أفعال؟ وبالفعل، فإن بعض الباحثين المعاصرين، ومنهم الباحثان الفرنسيان دولوز وغاتاري، يرفضان القول إن دافع الموت دافع تلقائي طبيعي بل يعتبرانه نتيجة المجتمع الرأسمالي المولِّد للفصام ولانفصال الناس عن بعضهم البعض وعن العالم المحيط. كما إنه ربما كان لأهوال الحرب العالمية الأولى نصيب في إقناع فرويد بوجاهة وصواب رأيه حول هذه المسألة.

وبعكس فرويد ونغمته التشاؤمية وهجائه لدوافع العنف، نجد العالم البيولوجي المعاصر، كونراد لورنز يتحدث بإيجابية عن النزعة العدوانية ويعتبرها وظيفة إيجابية وهادفة، خاصة بالنسبة إلى الكائنات المنتمية إلى النوع نفسه، وذلك ضمن المنظور الداروينى حول الصراع من أجل البقاء وفقاً لمبدأ الانتخاب الطبيعي.

في سنة ١٩٦٣ نشر لورنز كتابه **العدوانية**، وفيه يبرز أن السلوك العنيف والعدواني يلعب دوراً تكييفياً بالنسبة إلى الكائن أو

الفرد. فالصراع بين الكائنات المتدرجة تحت النوع نفسه كثيراً ما لا يؤدي إلى إبادة الخصم، بل إن الصراع كثيراً ما يكون مناسبة لقياس قدرات الحيوان وطاقاته الصراعية.

ويرى لورنز أن هذه العدوانية موجودة لدى الإنسان أيضاً كما توجد لديه أشكال وطرائق لكفّها وإبعادها. ولهذه العدوانية وظيفة حيوية إيجابية لأن الكائن الحي يجد نفسه تحت تأثيرها مدفوعاً إلى تطوير عضويته وقدراته واستعداداته لمواجهة الأخطار التي تتهدده، بحيث يستجيب لها ويرد عليها بالسرعة والحذق المطلوبين، وإلا فصلوات الله عليه. بل إن للعدوانية الخارجية بين الأنواع المختلفة وظيفة إيجابية حتى بالنسبة إلى المعتدي، إذ تدفعه إلى تطوير قدراته الهجومية وشحذ براعاته العدوانية، في إطار الصراع من أجل السيطرة على المكان أو على الخيرات (الفرنسية) أو على الإناث.

وقد عاب الكثيرون على لورنز، ومن أشهرهم إريك فروم، كونه برّر العنف والعدوان عندما جعل له أساساً منغرساً في الطبيعة العضوية نفسها، واعتبره دافعاً لا يقهر ولا يروَّض. إلا أن رد لورنز هو أنه يميّز بين المستوى الوصفي، وهو مستوى لا مجال فيه لأحكام القيمة، والمستوى التقييمي والأخلاقي، وهو مستوى يتفق الجميع على ضرورة دعمه وتقويته كبحاً لهذه الأغوال التي تمّ اكتشافها في المستوى الأول.

ولعل ما يميّز تحليلات لورنز عن تحليلات فرويد هو أن هذا الأخير يرجع هذه العدوانية المميزة لبني البشر إلى البنية النفسية، وإلى

طبيعة العضوية نفسها، ناظراً إليها باعتبارها نشازاً وشراً لا طائل منه، ولا محيد عنه، ولا معنى له؛ في حين إن لورنز يرجعها، بنغمة داروينية، إلى أسسها البيولوجية ويبرز إيجابيتها في الحفاظ على النوع ضمن الصراع من أجل البقاء، فهي في نظره ليست نشازاً بقدر ما هي دافع يؤدي وظيفته حيوية محددة.

أما التفسيرات الاجتماعية للعنف فنجد مثالاً لها عند الماركسيين الذين يرجعون العنف إلى التقسيم الاجتماعي وإلى الملكية الخاصة. ففي المجتمعات التي لم تعرف الملكية الخاصة، وهي مجتمعات المشاعية البدائية، لا نجد أثراً لانقسام طبقي ولا نجد أثراً لسلطة الدولة. وبعد ظهور الملكية الخاصة انقسمت المجتمعات إلى طبقات متفاوتة في ملكيتها وسلطتها وأصبح القانون التاريخي الأساسي هو قانون الصراع بين الطبقات. إن علاقات الإنتاج هي كيفية توزّع الخيرات على الناس، والطبقات هي كيفية توزّع الناس على الخيرات والأشياء. لذلك يرى إنغلز أن العنف هو مولّد التاريخ وهو الذي يخرج مجتمعاً جديداً من أحشاء مجتمع قديم. بل إن الماركسيين يرجعون كثيراً من مظاهر العنف الفردي إلى الصراع الاجتماعي. فالصراع الطبقي يمكن أن يكون بين طبقات، كما يمكن أن يكون بين أفراد. وهو صراع على عدة جبهات، صراع حول الخيرات الاقتصادية وصراع حول السلطة الاجتماعية، وصراع حول الأفكار. فالشغّيل الذي يقتل المالك إنما يقوم في نظرهم ببطولة طبقية مشخصة، وكأن هذا الفعل قد ارتكب ضد الطبقة التي ينتمي إليها

الضحية، في حين أن الفاعل يكاد يمثّل فئة أو طبقة أخرى، إلا أن مثل هذا الفعل في نظرهم لا يحل المشكلة لأنه يظل فعلاً فردياً وإن اكتسى صبغة اجتماعية.

العنف عند الماركسيين إذاً لا ينتمي إلى الطبيعة، بل هو عنف تاريخي، فإذا ما زالت أسبابه، وهي الملكية الخاصة والانقسام الطبقي، اندثر تماماً ليحل محله الوداد والوئام.

وإذا كان من المشروع البحث عن الأسباب الاجتماعية للعنف فإنه يجب ألا نقصر هذه الأسباب الاجتماعية على الخيرات المادية والممتلكات، بل يجب أن نوسع النظرة لتشمل كل المعاملات والعلاقات الاجتماعية، لا الطبقية فقط، بل العرقية أيضاً والإقليمية والسياسية والمهنية والذهنية والأيديولوجية، وغيرها. كما يجب أن نجتهد في إجلاء تراكب العوامل وتداخلها، وأن نفسح المجال أمام البُعدين البيولوجي والسيكولوجي في التفسير. هذا بالإضافة إلى أنه يجب أن ندخل في عداد العنف التاريخي العنف الاستعماري والعنف الإمبريالي الذي مارسته الدول الاستعمارية منذ قرون على الدول المتخلّفة، وهو عنف دولي أكثر مما هو عنف طبقي.

نعم، إن العنف قديم قدم البشرية إلا أن أسبابه وتمظهراته أعقد من أن يتمّ تبسيطها واختزالها إلى عنصر واحد وحيد، فهو ظاهرة طبيعية اجتماعية نفسية بيولوجية. ظاهرة متشابكة يتداخل فيها العديد من العوامل، وإن كنت أتصور أن العنف البشري هو عنف دفاعي أكثر مما هو عنف هجومي، عنف مهذب إلى حد ما، عنف

يلعب فيه عنصر الصراع الاجتماعي بمعناه الواسع، أي حول الخيرات والسلطات والأفكار، دور الفتيل أو العنصر المحرك. ولعل ذلك هو سرّ استشراء واستفحال العنف في كل ركن من أركان الكرة الأرضية، بحيث أصبح هو الرغيف اليومي في كل الدول، بما في ذلك البلدان المتقدمة ذاتها.

لقد اعتاد بعض الأوروبيين أن ينسبوا العنف إلى الشرق (الاستبداد الشرقي) والليونة والتسامح إلى الغرب، مثلما نسبوا اللاعقل والميتولوجيا إلى الشرق والعقل واللوغوس إلى الغرب، وكما نسبوا الركود والتخلّف إلى الشرق والدينامية والتقدم إلى الغرب. فإذا كان للشرق هولاكوه وحَجّاجه، فإن للغرب نيرونه وهتلره: فالعنف أعدل الأشياء قسمة بين الناس.

لقد أصبحت الحياة اليومية في العالم المعاصر مليئة بالعنف حتى الثمال، بل أصبح حمل السلاح الفردي، في بعض البلاد المتقدمة أمراً عادياً لتوفير الأمن الشخصي الذي لم تعد الدولة قادرة على توفيره. لقد أصبح العنف في كل ركن، بل في كل عضو من أعضاء الجسم: في العيون، وفي الحركات، وإن كان عنفاً مقنّعاً تكسوه غلالة رقيقة من المجاملات والابتسامات والأدب الميكانيكي. وما كلمة «باردون» و«شكراً» و«عفواً» إلا غطاء شفاف للأنانية والعنف الكظيم.

ولعل نمو العنف مرتبط بنمو الحضارة واطّراد التقدم لأنه يرتبط بارتفاع الكثير من الأقنعة والكوابح المعنوية والأخلاقية الكاظمة له.

لقد أصبح العنف، في المجتمع العصري، ظاهرة يومية، ففي كل يوم تقع حوادث عنف تكاد تبدو مجانية بالنسبة إلينا لأن الفرد عندنا لا يكاد يقتل إلا من أجل القوت أو الشرف أو الكرامة الشخصية، وفي حالاتها القصوى.

لقد أصبح العنف في المجتمع المعاصر أمراً عادياً بسبب روح الصراع والتنافس السائدة، وتقلّص التأطير الأخلاقي لحساب الضبط المؤسسي، بل إن أحداث العنف قد أصبحت بضاعة إعلامية رائجة في وسائل الإعلام المكتوبة والمرئية، لدرجة أن العنف أصبح مشهداً يومياً مألوفاً ورائجاً تجارياً، كما تدل على ذلك صور أكوام الجثث والدماء المراقة والمقدمة وكأنها مشاهد تسلية أو مشاهد روائية فقط.

أضف إلى ذلك ما يسمى اليوم بالعنف الرمزي المسلَّط على رقاب العباد بواسطة وسائل صناعة وتكييف الرأي العام المسماة بأجهزة الاتصال الجماهيري. حيث تتساقط على رأس كل فرد يومياً مئات المعلومات والأخبار والكلمات الموجَّهة والموجِّهة. ويبتلع يومياً عشرات الكيلومترات من الأشرطة المصوَّرة.

إن أشكال العنف التي يتمّ تداولها في المجتمعات المعاصرة، والميزانيات المرصودة للتسلح تكاد توحي بأن العنف قَدَر لا فكاك منه، ويكاد يصبح ضرورة لا غنى عنها؛ فهل تتجه البشرية حتماً نحو إبادة كل مظاهر الحضارة لتعود من جديد لتعيش حياة بدائية بسيطة؟! أم إن هناك أملاً في أن تعود البشرية إلى رشدها وتملأ الأرض حباً وتسامحاً بعد أن ملئت جوراً وعنفاً؟

■ مراجع إضافية:

Freud, Sigmund. *Malaise dans la civilisation*. Traduit de l'allemand par Ch. [Dr Charles] et J. [Jeanne] Odier. Paris: Presses universitaires de France, 1980. (Bibliothèque de psychanalyse)

Lorenz, Konrad. *L'Agression: Une histoire naturelle du mal*. Traduit de l'allemand par Vilma Fritsch. Paris: Flammarion, 1977. (Champs; 20, psychologique)

Michaud, Yves. *La Violence*. Paris: Fayard. 1982.

(١٣)
التقنية كأيديولوجيا

«إن إرادة الإرادة تنفي كل غاية في ذاتها ولا تسمح بأية غاية إن لم تقدم ذاتها كوسيلة».

مارتن هايدغر(*)

«تتحوّل القدرة التحريرية للتقنية ـ تحوّل الأشياء إلى أدوات ـ إلى عائق في وجه التحرر، إنها تنقلب فتحول الإنسان إلى أداة».

هـ. ماركوز

ما من شك في أن موقفنا من التقنية موقف يتسم ببعض الغموض واللبس، بل تطبعه ثنائية عميقة تتميّز بالقبول والرفض، بالاستعمال والاستنكار. فالتقنية تغرينا وتجذبنا بمتعها ومباهجها وسحرها من حيث إنها تقلّص المسافات وتختصر الأزمنة وتوفّر على الإنسان الكثير من الجهد، خاصة منذ الثورة التكنولوجية الثانية

(*) Martin Heidegger, «Dépassement de la métaphysique,» dans: *Essais et conférences*, traduit de l'allemand par André Préau; préfacé par Jean Beaufret, collection Tel; 52 ([Paris]: Gallimard, 1980).

بوتيرتها المتسارعة إلى حد الذهول، من الإلكترونيات إلى الإعلاميات إلى الإنسان الآلي وغزو مجاهل الفضاء. لقد أصبح الفرد في العالم المعاصر أشبه ما يكون بمهاجر في الزمن مثلما كان أسلافه مهاجرين في المكان، كما تقول الباحثة الأنثروبولوجية مرغريت ميد، بل إن تواتر الإبداعات التقنية وسرعتها أصبحا أمراً يتعذر استيعابه ومتابعته. وهذا ما يولّد لدينا رد فعل المتفرج المشدوه أمام طفرات أشبه ما تكون بالسحر. فالتباين الثقافي يجعلنا نقف من مظاهر التقدم التقني موقف البدائي من الناظم الآلي أو الحاسوب. نعم، إن التحديث يفرض نفسه باستمرار وتجد الدولة الحديثة نفسها ملزمة بمواكبة واستيعاب بعض مظاهر التقدم التقني والعلمي بشكل لا مراء فيه، لكن سرعة التطوّر العلمي والتقني تجعلنا في حالة عدم قدرة على استيعاب ومتابعة هذه التطوّرات التقنية المهولة، وبذلك نظل في موقف المستهلك وتظل إشكاليتنا هي كيفية نقل التكنولوجيا وليس كيف نسهم أو نبدع فيها. ونحن شاعرون ضمناً بأن التفاوت التاريخي والفكري وتقسيم العمل الناتج منه على المستوى الدولي يجعلاننا في وضعية يتعذر علينا فيها الخروج من حدود موقفنا كمشاهدين ومستهلكين على الأقل في المدى المنظور. وما ابتهاجنا بإطلاق قمر صناعي عربي أو بمساهمة رائد عربي في الرحلات الفضائية إلا تعبير عن رغبة معاقة في المساهمة التكنولوجية وقناعة بدور المشاهد الطموح.

إلا أن التكنولوجيا التي نهفو إليها وإلى المساهمة فيها ليست مشروعاً بريئاً أو محايداً، بل هي جزء من مشروع كوني وامتداد لرؤية

معيّنة نشأت مع الإنسان وواكبت تطوّره، وبالتالي فهي مرتبطة ببعض الملامح الأيديولوجية التي يمكن الإشارة إلى بعضها هنا.

أ ـ التكنولوجيا هي التطبيق العملي للعلم. وكلاهما مرتبط بمشروع للسيطرة على الطبيعة وعلى الإنسان، بل بالسيطرة على الطبيعة تمرّ عبر السيطرة على الإنسان وتسخيره. نعم، يبدو أن الإنسان سيّد الآلة ومكتشفها، لكن هذه تعود لتتحكم فيه وتستعبده، بل لعله هو الذي يجعل نفسه عبداً لها بعد أن كان سيّدها. إن الآلة كأداة تستجيب لحاجات معيّنة لدى الإنسان في السيطرة على الأشياء وتسخيرها، لكنها سرعان ما تستجيب لحاجة الإنسان إلى سيّد أو حاجته إلى أن يصبح عبداً لمخلوقاته، وكان الإنسان لا يتحرر إلا ليخطو خطوة أخرى في العبودية، وكل خطوة في طريق التحرر هي في الوقت نفسه، وفي الحركة نفسها، خطوة في طريق العبودية. فالعلم والتكنولوجيا اللذان اكتسبا في بداية النهضة صبغة مشروع تحرري قد تحوّلا اليوم إلى أدوات سيطرة واستعباد.

والتكنولوجيا تسخَّر ليس فقط في اتجاه استعباد الإنسان عامة، بل تستخدم أيضاً كأداة سيطرة داخلية وخارجية؛ سيطرة على الأفراد بغية تسخيرهم واعتصارهم لمزيد من الامتثال والخضوع. وقد وصف مفكر، مثل هربرت ماركوز، مظاهر السيطرة والتكييف في المجتمع التكنولوجي الذي استطاع، بفعل درجة العقلانية التي وصل إليها، أن يشذّب البُعد النافي للإنسان ويحوّله إلى كائن ممتثّل، متقبّل، ذي بعد واحد هو البعد الإيجابي الامتثالي نازعاً عنه كل بُعد نافٍ أو إنكاري.

تتمثّل السيطرة الداخلية في تنمية الأدوات القادرة على تكييف الفرد فكرياً بواسطة وسائل الإعلام أو وسائل صناعة الرأي العام وفي تطوير وتقوية أدوات المراقبة والتحكم في الرقاب والضبط بواسطة الإعلاميات، حيث يصبح لكل مواطن رقم في الحاسوب يضم سجلّ حسناته وسيئاته منذ يوم ميلاده إلى يوم يبعثون. وما أجهزة الكشف عن الكذب وأجهزة الاستراق وقراءة ما في الصدور إلا مظاهر لقدرة التكنولوجيا الرهيبة على الإسهام في السيطرة على الإنسان واستعباده وتسخيره.

حقاً، ليس هذا هو الوجه الوحيد للتكنولوجيا. فهي قد حررت الإنسان من الكثير من العناءات والضرورات، ولكن التحرر وإحكام السيطرة سيرورتان متضافرتان. فالتكنولوجيا هي الداء والدواء، إنها أداة تحرر... وأداة استعباد، إنها الجنة والجحيم في الوقت نفسه.

وبالإضافة إلى السيطرة الداخلية هناك السيطرة الخارجية، ففي إطار تقسيم العمل الدولي الحالي يصبح التقدم التقني أداة سيطرة على مصائر قارات ودول بأكملها. فهذه الدول تسخّر كل مواردها الطبيعية والاقتصادية والبشرية لاقتناء المنتجات التقنية. والتفاوت التكنولوجي مصحوب بسيطرة سياسية واقتصادية للبلدان التقنية على البلدان الأقل تطوّراً.

والغريب، في ما يخص المظهر الأول للسيطرة التقنية، أي عبودية الإنسان تجاه التقنية، أو ما يمكن تسميته بالاستلاب التقني، أن

هذا الانسلاب يتجه إلى أن يصبح عبودية تلقائية حيث تجد الناس ـ بلغة سبينوزا ـ يصارعون من أجل عبوديتهم كما لو كانوا يكافحون من أجل خلاصهم.

ب ـ الملمح الأيديولوجي الثاني للتقنية يتعلق بتصور التقنية ذاتها. وقد أوضح هايدغر أن التكنولوجيا ليست فقط مجموع الأدوات والوسائل، مهما بلغت درجة تعقّدها، تلك التي يستعملها الإنسان، بل هي أفق فكري و«طريقة انكشاف» وكيفية في التفكير، ونمط للعلاقة مع الآخرين ومع العالم. إنها نمط في الوجود. وبعبارة أخرى، فإن للتقنية إيبستيميتها، وكيفيتها في الوجود. التكنولوجيا من هذا المنظور هي الأداتية الخالصة: تحوّل كل شيء إلى أدوات ووسائل، ولعل هذا البُعد الأداتي للتكنولوجيا، كأفق، يمكن أن يسهم قليلاً في القيام بتعديل طفيف في تحليل ظاهرة التشيؤ. فقد درجت العادة على إرجاع التشيؤ (Réification) إلى سيادة قانون السوق وإلى تفشّي العلاقات الرأسمالية التي تحوّل تلقائياً القيم الاستعمالية إلى قيم تبادلية. إلا أن إدخال عنصر التقنية كأداتية وكنمط وجود في التحليل يبرز دورها التشييئي في الحياة الاجتماعية. وبهذا المعنى فالتقنية هي تحوّل الأشياء إلى أدوات، والعالَم التقني هو العالم الذي تصبح فيه الأداة نموذجاً ومثالاً. وبذلك تسهم التقنية في جعل العلاقة بين الإنسان والإنسان، وبين الإنسان والأشياء علاقة أداتية ونفعية. لم تعد الآلة استمراراً وامتداداً لحواس الإنسان وقدراته، بل أصبح الإنسان ذاته امتداداً للآلة إلى حدّ ما. لقد اكتسبت الآلة خصائص إنسانية بينما اكتسب الإنسان خصائص آلية.

وقد أوضح هابرماس في كتابه القِيَم **التقنية والعلم كأيديولوجيا** أن تمثّلنا التقني والعلمي للواقع هو تمثّل أيديولوجي، من حيث حلول وظيفة واحدة هي وظيفة الاستخدام (أو الاستعمال) والمراقبة النفعية محل كل الوظائف الأخرى، كالتواصل والتقييم الأخلاقي والتأمل الميتافيزيقي والديني.

جـ ـ لقد ارتبطت الثورة العلمية والتكنولوجية منذ نشأتها بظهور الطبقة البورجوازية في الغرب وبمشروعها في تسخير الطبيعة والاستيلاء على العالم. وقد اكتسب العلم بالتدريج طابعاً تقنياً، كما أخذت الثقافة بموازاة ذلك تكتسب طابعاً علمياً أكثر فأكثر؛ وقد ارتبطا معاً بهذه الروح الكونية وبالنزعة الشمولية التي نشآ فيها. فهما يعكسان ويحملان وينشران البُعد الشمولي، النوعي للإنسان، ولذلك تدخل التقنية والعلم، من حيث إنهما يحملان هذا البُعد الكوني، في نزاع مع الخصوصية الثقافية للشعوب التي لم تتمكن من متابعة التحوّلات الفكرية الكبرى التي حدثت في الغرب ابتداء من عصر النهضة الغربي إلى الآن. وهي مسيرة طويلة تمثّلت في الانتقال من العالم المغلق إلى الكون اللانهائي.

إن التكنولوجيا ليست فقط آليات وأدوات يتمّ استعمالها، بل إنها تحمل معها ثقافة ونظامَ قيم ورؤية للعالم ومنطقاً يتعيّن استيعابه، بل إنها تحمل وتبثّ تغيّراً في معنى الحياة ذاتها. التكنولوجيا تنفذ إلى كل شرائح الحياة والوجود في المجتمعات وتحدث تغييراً عميقاً في المجال الإدراكي وفي المجال الذهني، وتصادم ما هو تقليدي وبلدي في

المأكل والملبس والعمل وأدوات العمل والاستجمام، وتُحدث في جميع مستويات الحياة الاجتماعية ثنائية عميقة يعسر تجاوزها. وهكذا يحدث وجود لعصور وإيبستيمات مختلفة وعقول متباينة في المجتمع الواحد، حيث تتمايز نخبتان وذهنيتان وأيديولوجيتان. وكثيراً ما تؤدي هذه الاختلالات إلى ردود فعل تدعو إلى العودة بقوة إلى الماضي والتراث.

يصاحب دخول التقنية كذلك تغيّر في التصور والتنظيم التقليدي للمكان والزمان وللعلاقات العائلية بين الناس، ويحدث تغيّر في مكانة المرأة ودورها، وتغيّر في دلالة وتنظيم الجنس، وفي مدلول السلطة السياسية. وكثيراً ما تؤدي التقنية إلى تقوية السلطة المركزية وتوحيد التعليم وسيادة لغة أو لهجة واحدة.. إلخ. كما توفّر إمكانية انبعاث الهويات الإقليمية أو المطمورة. وكأن التقنية، في عمقها، تحمل تصوراً للعالم يدخل في تناقض وصراع مع المفاهيم والتصورات السائدة. وإذا جاز أن نتحدث عن أيديولوجيا للتقنية فلن تكون هذه سوى أيديولوجيا الحداثة ذاتها.

في دراسة قام بها أحد الباحثين الاجتماعيين[1] لرصد التحوّلات الاجتماعية العميقة التي ظهرت خلال عشر سنوات في قرية على ضفاف البحر الأسود في شمال غربي تركيا على إثر إنشاء

---

(١) Nur Vergin, «Progrès économique et émergence de mouvements religieux à finalité politique,» papier présenté á: *Le Progrès en questions, tome 2: Du IX, Colloque de l'A.I.S.L.F. [Association internationale des sociologues de langue française], Menton, 12-17 mai 1975* (Paris: Editions Anthropos, 1978), pp. 315-337.

معمل لصناعة الحديد بالمنطقة، تبيّن أن التغيّرات التي لحقت السكان التقليديين هي تغيّرات عميقة لمست كل مستويات حياتهم المادية والمعنوية. فقد انتقل السكان من العمل الزراعي إلى العمل الصناعي، وتحقق تضاعف الدخل الفردي خلال هذه الفترة. وحدث تحوّل في العادات الاستهلاكية (السكن ـ مظهر المكان ـ تزيين البيوت بالصور ـ التخلي عن اللباس التقليدي ـ انقراض الخبز المنزلي والطبخ المنزلي التقليدي، واختفاء المنتوجات التقليدية...) وانخفضت نسبة الأمية، وحدث تغيّر ملموس في العلاقة بين الرجل والمرأة، وظهرت تنظيمات نقابية وميول سياسية، وحدث تقلّص في دور وسلطة الأب. وحدث تغيّر في معنى الحياة حيث دخلت الصدفة واللامتوقع الحياة الرتيبة من قبل لسكان القرية مما أحدث اختلالاً في أسس الحياة التقليدية، كما نشأت حركات صوفية تقبل، **من جهة**، الاستفادة من ثمار التقنية، لكنها ترفض، **من جهة أخرى**، آثارها على المستوى الأيديولوجي والاجتماعي. وهذا تقريباً هو المشهد نفسه الذي يحدث بدرجات متفاوتة في كل مجتمع غزته الآلية والتقنية. إنها تخرج المجتمعات من رتابتها الألفية ومن تمركزها على الماضي لتقذف بها في أتون الحداثة وتجعلها ترتطم بالمستقبل بعنف. ونتيجة ميلها إلى تذويب الفروق وإلغاء الخصوصيات وطمس الهويات، فإنها تولّد مقاومة ورد فعل يتراوح بين الاستدماج والرفض على المستويين الاجتماعي والثقافي، في المجتمعات التي غزتها التقنية. وقد وجدت أغلب هذه المجتمعات نفسها مدعوة إلى التوفيق بين متطلبات التقنية ومكونات الهوية

الثقافية، بين الرغبة في تملّك التقنية من دون التضحية بالهوية. وهو رهان حرج يشد بتوتر كل الثقافات التي أفاقت من سباتها الحضاري لتجد ذاتها في مهب رياح الحداثة.

د ــ لم تكن التقنية مجرد حلم أداتي فقط سيمكّن الإنسان من التشبّه الفعلي بالساحر، وإدراك مظاهر القوة والفعالية، بل حملت معها بجانب الإصرار على تحقيق أسطورة بابل (الترجمة) وأسطورة إيكار (الطيران) وبروميثوس (الطاقة الذرية) وديدالوس (صنعة الإنسان الآلي)، وغوليم (السيبرنيتيك) وغيرها من الأساطير الدينامية، حملت معها حلماً يوتوبياً جميلاً بتحقيق فردوس أرضي ينعم فيه الناس بالوفر والخيرات. وقد ارتبط التقدم التقني دوماً بالتطوّر الاجتماعي وبتحقيق مثال أحسن في الإشباع والعدالة. ليس التطوّر السياسي أو الوعي هو وحده الذي حرر العبيد، بل إن الآلة والتقنية كانتا عاملين فعالين في تحريرهم من العبودية والتسخير. كما إنها وفّرت الشروط الفعلية التي مكّنت من تحسين وضعية المرأة في المجتمعات الحديثة. يربط العديد من المفكرين بين التطوّر التقني والتطوّر الاجتماعي. فماركس يربط بين الطاحونة اليدوية والمجتمع الإقطاعي، كما يربط نشأة المجتمع الرأسمالي بالطاحونة البخارية. بل إن لينين اعتبر كهربة الأرياف بالإضافة إلى السوفييتات بمثابة جوهر الاشتراكية. فليس الإنسان وحده هو الذي يصنع التاريخ، بل إن الآلة بدورها تسهم في صناعة وصياغة التاريخ.

هذه الأحلام اليوتوبية التي رافقت التطوّر التقني تبلورت في ما بعد في أيديولوجيا عبّرت في النهاية عن نفسها بالقول بنهاية الأيديولوجيات. فبما أن التقنية هي اكتساح الطبيعة وترويضها وتسخيرها كلياً لصالح الإنسان، فإن هذا المجتمع الذي ستسوده التقنية سيكون مجتمعاً إنسانياً، مجتمع إشباع ووفرة وخلوّ من الاستبداد، وستنتفي أسباب الصراع الاجتماعي، وستتقلص أهمية الصراعات الطبقية والجيلية والعرقية والقومية وغيرها من أسباب التوتر.

في أواسط شهر أيلول/سبتمبر سنة ١٩٥٥ انعقد في مدينة ميلانو بإيطاليا مؤتمر الحرية الثقافية، ورفع المشاركون فيه بحماس شعار «نهاية الأيديولوجيات». ذلك أن الحضارة التقنية الجديدة، بما حققته من ثورة في الإعلاميات وغزو الفضاء والطاقة وغيرها من المعجزات التقنية، هي حضارة من دون أيديولوجيات. فعصر العلم والتقنية سيقضي نهائياً على عصر الأيديولوجيا والأيديولوجيات. وهذا ما سبق أن أكده، بصيغة مقاربة، المفكر الوضعي الفرنسي أوغست كونت في **قانون الحالات الثلاث** حيث ستحلّ الحالة الوضعية حتماً محل سابقاتها.

وقد كتب المفكر الاجتماعي الأمريكي ليبست (Lipset) «أن الصراع بين الطبقات سيستمر في إطار الديمقراطيات القائمة، لكنه سيكون صراعاً من دون رايات حمراء، ومن دون أيديولوجيات ومن دون تظاهرات أول أيار/مايو».

وفكرة نهاية الأيديولوجيات هي تطوّر لفكرة أوغست كونت حول قانون الحالات الثلاث، حيث ستحلّ الوضعية أو الإيجابية حتماً محل سابقاتها. بل إن فكرة نهاية الأيديولوجيات اتخذت أشكالاً مختلفة، حيث نجد لها صدى لدى الماركسيين الذين يقولون بأن المجتمع العادل المقبل هو مجتمع خالٍ من الطبقات، وبالتالي فهو مجتمع خال من أسباب الصراع الطبقي والأيديولوجي، إنه مجتمع شفاف، وبلا وعي خاطئ. فمجتمع الغد إذاً بالنسبة إلى هؤلاء جميعاً هو مجتمع من دون أيديولوجيا.

إلا أن هؤلاء الذين قالوا بنهاية الأيديولوجيا والأيديولوجيات تبيّنوا في ما بعد أن ما واروه التراب ليس إلا شبحاً أيديولوجياً، بينما ظل الجسم الأيديولوجي متناثراً في زوايا التاريخ الحاضر والمنسي، وفي ثنايا المؤسسات وفي أعماق النفوس.

وعلى العكس من ذلك، فقد ازدهرت أيديولوجيات قديمة وانبعثت أخرى. فقد تكاثرت الصيغ المذهبية ذات المسحة الأيديولوجية ابتداء من الصيغ المذهبية الفلسفية كالوجودية والشخصيات والعدمية والبنيوية والماركسية والوضعية والظاهراتية وغيرها، كما ازدهرت صيغ مذهبية سياسية كالاشتراكية والليبرالية والفوضوية والفاشيّة وغيرها، بينما انبثقت صيغ مذهبية منسوبة إلى زعامات شخصية كالماوية والفرنكوية والستالينية واللينينية والتروتسكية والناصرية والغيفارية، وغيرها من المشتقات، هذا ناهيك بنزعات مذهبية وأيديولوجية كالإيكولوجية والنزعة التقنية والعمالية والتطرفية...

ولعل تواتر الأيديولوجيات ابتداء من مطلع القرن العشرين في أوروبا، وفي مناطق أخرى من العالم الثالث، ابتداء من منتصف هذا القرن، يدل على أن الدورة الأيديولوجية مستمرة ونشيطة عبر مواسم دورية في منتهى التنوّع والغنى. ولعل التقنية لا تبيد الأيديولوجيات بقدر ما توفّر المجال لانبعاثها بشكل جديد، وهذا ما نشهده اليوم في مختلف ربوع العالم.

وقد تبيّن أن كل قول بنهاية الأيديولوجيات، وخفوت النزاعات الاجتماعية هو تعبير أيديولوجي عن أفكار الفئة التكنوقراطية التي تتحمل مهام التسيير والتقدير سواء في المؤسسات الخاصة أو في دواليب الدولة، وانعكاس لصراع هذه الفئة التي تدّعي الفعالية والحياد تجاه الفئات المتقابلة وتجاه الأحزاب والقوى الاجتماعية المختلفة. لأن المجتمع في نظر هؤلاء أشبه ما يكون بآلة يكون من اختصاص التكنوقراطيين تشغيلها تشغيلاً أحسن، لتلبية المصلحة العامة والمطالب العامة، بعيداً عن كل صراع أو تحيّز أو شغب سياسي.

(١٤)

الشباب والأيديولوجيات(*)

يبدو أن أهمية الشباب في المجتمعات القديمة كانت راجعة إلى كونه مخزن عضلات مصارعة ومورد طاقة حربية للجيوش، بينما يبدو أن هذه الأهمية في المجتمعات المعاصرة ترجع كذلك إلى نمط الإنتاج الاقتصادي العصري خاصة. فالمجتمع الحديث مجتمع عمل وإنتاج، مما يجعل الشباب يتخذ صورة قوة عمل أو قوة منتجة تكسبه الأهمية الاجتماعية المعروفة، فالمجتمع الحديث مجتمع يميل إلى استهلاك فئة الشباب قبل غيرها ليمتص رحيق الحياة فيها. لكن أهمية الشباب لا تعود فقط إلى نسبته الكمية، ولا إلى كونه طاقة دفاعية وطاقة إنتاجية، بل إلى كونه كذلك «طاقة أيديولوجية» أو جيشاً أيديولوجياً ممكناً، إن صحّ التعبير. إذ غالباً ما يتحوّل الشباب، على أيدي الكهول أو الشيوخ، إلى وقود للصراع الأيديولوجي الدائر في المجتمعات المعاصرة.

(*) نشر في: **الوحدة**، العدد ٣٩ (١٩٨٥).

لقد كان من المتعارف عليه أن الطبقة العاملة في المجتمعات الرأسمالية الحديثة، من حيث اندراجها في آلية الاستغلال المباشر، ومواجهتها اليومية لرأس المال، هي الطبقة المؤهلة أكثر من غيرها لتحرير المجتمع، وهي الحاملة لرسالة خلاصه. لكن تجارب التاريخ المعاصر في الغرب على الأقل أثبتت أن الطبقة العاملة مؤهلة موضوعياً لتكون كذلك بحكم موقعها في البنية الاجتماعية، لكنها ذاتياً غير مؤهلة لإنجاز هذه الرسالة الموكولة إليها، ليس فقط بسبب التغيّرات التي حدثت في بنية النظام الرأسمالي وبسبب انتفاء قانون التفقير المتزايد وبسبب المكاسب الاجتماعية الممنوحة لها، بل أيضاً، وربما أساساً، بسبب غياب عنصر الوعي النقدي والجذري في ممارسة طبقة لا تؤهلها شروط عملها لتجاوز مقولات الواقع، مما يجعل وعيها وعياً محدوداً، ومما يجعلها خاضعة جسمياً ونفسياً ومتكيفة في سلوكها ومطامحها مع رؤية المنظومات المجتمعية القائمة. وهذا ما دفع إلى القول إن فئات الشباب المتعلم والمثقف، بحكم واقعها وتطلعاتها، قادرة على أن تلعب الدور المفقود لفئة احتجاجية، لأن هذا الدور لا يتوقف فقط على الموقع في البنية وهو الشرط المتوفر في الطبقة العاملة، بل يتوقف أيضاً، وربما أساساً، على درجة وإمكانية اكتساب الوعي النقدي للمجتمع، وإمكانية استشراف وافتتاح آفاق يوتوبية.

يبدو إذاً أن فئة الشباب، لا في المجتمعات الصناعية المتقدمة بل أيضاً في المجتمعات المتأخرة تاريخياً، أصبحت فئة مهمة وذات دور،

خاصة منها فئة الشباب المتعلم والمثقف. وقد ساعد ظهور ما يسمى بالمجتمع العالمي الواحد (م. ميد) أو تحوّل العالم إلى قرية صغيرة (ماك لوهان) على توفير المنتوجات الأيديولوجية القابلة للتوزيع على فئات الشباب المختلفة. فانتقال الأفكار والآراء والنظريات والتقليعات عبر أرجاء الكرة الأرضية، وتداولها بهذه السرعة بواسطة الإذاعات والكتب والمجلات والكاسيت والفيديو وغيرها، ضاعفا سوق المعروضات الثقافية والفكرية وأسهما في تنامي الاستقطاب الأيديولوجي للشباب. لقد كانت وتيرة نمو وتداول الأفكار في المجتمعات التقليدية وتيرة طبيعية، لكن «اليوم يعتبر كل من ولد وترعرع قبل الحرب العالمية الثانية بمثابة مهاجر في الزمن مثلما كان أسلافه بالنسبة إلى المكان»[1]. هذه الغزارة في إنتاج الأفكار والسرعة في تداولها تضع في متناول الشباب «العديد المتكاثر من العناصر المتباينة التي تمكّنه من تحقيق اختياراته وتنظيم العناصر المنتقاة ضمن تأليفات أصيلة متميّزين بذلك عن أجدادهم»[2]. بل إن المجتمعات المعاصرة تنشئ قطاعات أيديولوجية كاملة وتوفّر مؤسسات، دورها هو إنتاج وتوزيع الأيديولوجيا الرسمية للمجتمع أو أيديولوجيات مضادة، كثيراً ما تكون موجهة خاصة إلى الشباب لتأطيره وتوجيهه وشحنه في اتجاهات معيّنة. لذلك يتعيّن علينا عندما نتحدث عن حاجة أو حاجات أيديولوجية لدى الشباب أن نكون

(١) مارغريت ميد، «الشباب والكبار... المستقبل الآن،» **مجلة المجال**، العدد ٣٣ ([د. ت.])، ص ٣١.

(٢) كلود ليفي ستروس، في: *L'Express* (3 mars 1971), p. 148

على أتمّ الوعي بأن هذه الحاجة، أو هذا الطلب، مرتبط بمحددات أنثروبولوجية واجتماعية معيّنة تولّده وتخلق وسائل الاستجابة له.

إن هذا التكاثر والثراء في المعروضات الأيديولوجية يدفع بمسألة صراع الأجيال وتباينها لتأخذ وتيرة أكثر تسارعاً في ظل هذه المعطيات. وقد ميّزت الباحثة الأنثروبولوجية الأمريكية مارغريت ميد بين ثلاثة أنواع من الثقافات:

ـ ثقافة الأخذ عن السلف، وفيها يتعلم الأطفال أساساً من أسلافهم الكبار.

ـ ثقافة الأخذ عن الأقران، وفيها يتعلم كل من الصغار والكبار من أقرانهم.

ـ ثقافة الأخذ من الأصغر سناً، وفيها يتعلم الكبار أيضاً من أبنائهم[٣]. ولعل وتيرة تسارع تناقل وتداول المعارف والأفكار في العصر الحديث وأهلية الأجيال الجديدة لاستيعابها يطرح على المجتمعات الحديثة مهمة بذل جهود قصوى لإمكان اكتساب القدرة على تكييف ودمج الأجيال الجديدة وهو أمر يسير. وقد ذكر كلود ليفي ستروس أنه يرى في ثورة الشباب في أيار/مايو ١٩٦٨ عدم قدرة المجتمعات الأوروبية على دمج الأجيال الجديدة. وتلك في نظره علامة أخرى على تفكّك حضارة لم تستطع أن تضمن لأبنائها ما تضمنه المجتمعات التقليدية غير الكتابية لأبنائها، وهو القدرة على إدماجهم واستيعابهم التام.

(٣) ميد، المصدر نفسه.

بالإضافة إلى ذلك، فإن الشباب، إذا ما نظرنا إليه على أنه ليس فقط مقولة بيولوجية أو فئة عمرية (بورديو)(٤)، بل أيضاً كطاقة صراع ضد الشيخوخة من حيث هي مناهضة لكل ما هو شاب وحي ومتجدد، يتميّز بأن مستقبله أمامه لا وراءه، وأمجاده في المستقبل لا في الماضي، وعدّته الكفاءة لا الأقدمية، والموضة لا التراث، والماضي بالنسبة إليه ذو أهمية ثانوية. في إطار صراع الأجيال إذاً يحاول كل جيل لاحق التمايز والتميّز من سابقه وذلك ليسند إلى نفسه دوراً ويجد لنفسه مكانة ويضفي على وجوده معنى، وبذلك يصبح المجتمع أمام تراتبية جيلية غير معترف بها صراحة، تتجلى في الممارسات والمهن والميادين المختلفة. ففي المجال السياسي مثلاً، تتحوّل الفئة العمرية إلى فئة سياسية مغلقة على أساس أن الشيوخ هم الحكماء والعارفون بتذبذبات التاريخ.

والملاحظ أن شباب اليوم لا يقاسم كلياً جيل الأمس كل مثله وقيمه ورموزه، لأن الماضي هو أقل أنماط الزمن حضوراً في ذهن الشباب. فرغم اجتهاد الحركات السياسية في التذكير برموز الماضي وتضحيتهم من أجل تحقيق الحرية والهوية والاستقلال، فإن الشباب يظلّ مشدوداً إلى رموز الحاضر أكثر مما ينشدّ إلى رموز الماضي، لأن ضغط الحاضر أقوى من إغراء الماضي بالنسبة إلى هذه الفئة(٥).

---

(٤) Pierre Bourdieu, *Questions de sociologie*, documents (Paris: Minuit, 1980), p.153.

(٥) أوردت جريدة **أنوال** المغربية في ١٩٨٥/٤/١١ استجواباً عابراً مع حوالى ١٤ شاباً حول رموز الحركة الوطنية، تبيّن منه أن أغلب الشباب لا يعرفون جيداً رموز الحركة الوطنية.

إن كل جيل يبحث لنفسه، جماعياً وفردياً، عن مكانة اجتماعية وقيمية متميّزة، أي عن موقع ودور متميّزين. بل إن الشبيبة المعاصرة تخلق لنفسها أصنامها وأوهامها الخاصة، وهي تظهر رغبة في الاستقلال عن جميع السلط ابتداء من سلطة الأب إلى سلطة المعلم، وتكوين الشخصية الذاتية، ودعم الشعور بالفاعلية والأهمية وتوافر العمل والدخل والمكانة. فما مصدر هذه التحوّلات الذهنية والمسلكية الكبرى؟ هل هي ناتجة من تغلغل العلاقات والقيم الرأسمالية في مجتمعاتنا العربية؟ هل هي ناتجة من إغراء شبيبة الغرب والاقتداء بها؟ هل هي ناتجة من تراخي وظيفة القيم والعلاقات والفضائل التقليدية القائمة على التعاطف والتعاضد؟ أم هي ناتجة من طول فترة التمدرس والعناء في مجتمع واقع باستمرار تحت ضغط النموذج الاستهلاكي، وفي ظروف قاسية بالنسبة إلى أبناء وشباب الفئات الاجتماعية الدنيا؟ أم ماذا؟

من المؤكد، على كل حال، أن وضعية الشباب في مرحلة الاستقلال وضعية في غاية الحرج؛ فإذا كانت فترة الاستعمار فترة تعبئة وحماس ضد عدو خارجي جاثم ومباشر، وكان لتضحيات الناس هدف واضح، ولصبرهم عزاء، ولتقشفهم معنى، ولزهدهم غاية، وكان للتضحية، في هذا السياق معنى قدسي، فإن غياب الإجماع أو تعارض الشعارات مع الممارسات، وغياب أهداف سامية يجعل الزهد عبثاً والتخلي بلادة. بل إن استشراء القيم الاستهلاكية وتزايد المشاعر الديمقراطية والروح الجماهيرية يجعل الشباب لا يستسيغ العوائق

والعتبات وطقوس التعويد المنصوبة، كما إن مظاهر القلق وعدم الاطمئنان تجاه المستقبل تجعل فئات كثيرة منهم شباباً بلا أمل، بلا غد، بلا تطلعات أو طموح، شباباً تكبّله المشاغل وتشلّه المشكلات، مما يجعله عرضة لتقبل أكثر الأيديولوجيات راديكالية.

لذلك أفترض أن التحليل الدقيق لعلاقة الشباب بالأيديولوجيا يتعيّن أن يعمل على إبراز وتشخيص المحددات الاجتماعية (دور الأسرة السن والمهنة والوسط) والمحددات الاقتصادية (الطبقة، الملكية، الدخل..) والمحددات الجغرافية (البادية، المدينة، المركز، الهامش..) والمحددات السياسية (وسائل التأطير السياسي والثقافي من أحزاب ونقابات وجمعيات...) ودور المحددات الإعلامية (دور وسائل الإعلام المختلفة المرئية والمسموعة) والمحددات الثقافية والمعرفية، الهيئات الثقافية والتربوية (كالمدرسة، النظريات المتداولة والسائدة أو الناشئة...)، بجانب المحددات النفسية (البنية النفسية وآلياتها من تماهيات وإسقاطات وتعويض وإخفاء وتحويل واستيهام... أو ما يسمى بالاقتصاد النفسي). وهي كلها محددات تتضافر على تحديد حجم ونوع الانتماء الأيديولوجي لدى الشباب.

ذلك أنه إذا كان «الاختيار» الأيديولوجي لدى الشباب في ظاهره اختياراً حرّاً وناتجاً من قرار واعٍ بالاندراج في هذا اللون أو ذاك، فهو في عمقه اختيار ناتج من تصلّب حتميات وآليات مندمجة في تشابك رفيع. بل إن مجموعة العوامل الثقافية والاجتماعية والاقتصادية تدخل في نوع من التفاعل الجدلي مع معطيات الاقتصاد

النفسي، مما يجعل هذا الاختيار «تناغماً» بين الاستثمارات الذاتية للموضوع والاستثمارات الموضوعية للذات.

وإذا أردنا الانطلاق من نظرية رايمون بودون[٦] عن الأيديولوجيا مع تعديلها وتكييفها قليلاً نقول إن الاستقطاب الأيديولوجي يتوقف على جملة عوامل هي:

ـ مفعول الموقع الاجتماعي (الطبقي والمهني).

ـ مفعول التهيؤ الاجتماعي والنفسي (الاستعداد النفسي نوع المعرفة...).

ـ مفعول التواصل أي الخطاب الأيديولوجي الموجّه من طرف هذا الحزب أو المؤسسة الثقافية أو الفكرية.

ـ مفعول السلطة الماثل في التوجيه.

وهذا بالطبع مع مراعاة فئات الشباب المقصود في التحليل: شباب حضري ـ شباب قروي ـ جامعي عمّالي ـ ذكوري أو نسوي ـ بورجوازي ـ شعبي ـ متعلم ـ مثقف، أمّي... إلخ.

* * *

ويمكن اعتبار الفترة الجامعية فترة نموذجية تبلغ فيها الحاجة الأيديولوجية ذروتها لدى الشباب المتعلم أو المثقف[٧]، لأنها

---

(٦) Raymond Boudon, *L'Idéologie, ou, l'origine des idées reçues, idées-forces* ([Paris]: Fayard, 1986).

(٧) Jean Baechler, *Qu'est-ce que l'idéologie?*, collection idées; 345 ([Paris]: Gallimard, 1970).

بالإضافة إلى كونها فترة اكتساب أفكار وإسقاط أخرى، هي فترة تتميّز بالانفلات النسبي من الجاذبية الاجتماعية التي تمارسها إحدى المؤسسات المجتمعية؛ فالجامعة تجمّع عابر بالنسبة إلى شباب هو في طور التخلّص من سلطة العائلة وعلاقاتها باتجاه الوقوع من جديد تحت وطأة العلاقات الاجتماعية متمثّلة في المهنة أو في المؤسسة الزوجية. ولعل الطلب الأيديولوجي لدى الشباب المثقف يبلغ ذروته تماماً في فترة الانفلات المؤقت والنسبي من قبضة المؤسسات الاجتماعية الضاغطة كالأسرة والعمل، وإن كانت الجامعة أو المعاهد العليا هي أيضاً مؤسسات اجتماعية إلا أنها مؤسسات تلعب بالنسبة إلى الشباب دور مؤسسات تأطير معرفي وأيديولوجي بالدرجة الأولى. ثم يعود الشباب بعد هذه الفترة ليستقر مهنياً واجتماعياً ونفسياً وأيديولوجياً أكثر من السابق لاندراجه من جديد ضمن علاقات وقيم المجتمع، وكأن المجتمع يعود ليمارس عملية استرداد تدريجي للشباب المثقف بواسطة المهنة أو المؤسسة العائلية. ومثل هذه السمات هي التي جعلت بعض الباحثين يتحدثون عن الشباب باعتباره فئة أو طبقة أيديولوجية في حالة صيرورة[٨].

لكن بجانب المؤثرات الثقافية والفكرية محددات اجتماعية مختلفة تتمثّل في ضغط الواقع المجتمعي وحِدّة المشاكل اليومية، وانغلاق أو انفتاح الآفاق والمكاسب أو المخاسر الاجتماعية المتراكمة،

---

(٨) Gérard Mendel et Christian Vogt, *Le Manifeste éducatif: Contestation et socialisme*, petite bibliothèque Payot; 226 (Paris: Payot, 1973).

لأن الاستقطاب الأيديولوجي ليس ناتجًا فقط من إغرائية أو جاذبية المذهب السياسي أو الفكري، بل كثيراً ما يعود إلى قوة الدوافع الموضوعية ذاتها، أي يجب أن نفترض منذ البداية أن الاستقطاب الأيديولوجي للشباب ليس مسألة صدفة أو عفوية أو إغراء أو حتى اختيار فكري حرّ، بل هو عملية تتضافر على إحداثها محددات وحتميات من مستويات مختلفة بدءاً بالحتميات الاجتماعية والنفسية والثقافية وانتهاء بحتمية آليات الاستقطاب في كل مجتمع معاصر. ولعل البحث في علاقة الشباب بالأيديولوجيا ليس بحثاً في الاختيارات الحرّة والإرادة الحرّة، بل إن هذا البحث يصبح بحثاً علمياً ومطابقاً للواقع كلما توخى الكشف عن هذه الحتميات والآليات من مختلف المستويات التي تجعل الشباب يسقط في هذه الأيديولوجيا أو تلك.

كما إن حالة المجتمع تتدخل كعامل محدد في رفع أو خفض حدة الاستقطاب الأيديولوجي وفي تحديد نوع «الاختيارات» الأيديولوجية الممكنة. فمن المفروض أن تقل حدة التهيؤ الأيديولوجي في مجتمع اليسر والرفاه، حيث ينصرف الشباب إلى تحقيق المتع الجسمية والفكرية المختلفة. لكن في مجتمع مأزوم، منغلق الآفاق، في مجتمع تتربص به قضايا الانفجار الديمغرافي والتشغيل وغيرها من المشكلات الاجتماعية الأساسية، وتسود فيه صورة المستقبل وتتعتّم صورة المصير والمآل، في مثل هذا المجتمع تتوافر أكثر شروط الاندراج في أيديولوجيات نقدية أو راديكالية أو عدمية أو

غيرها. وكلما اشتدت الأزمة المجتمعية ازدهرت الأيديولوجيات واليوتوبيات السياسية الراديكالية التي تجد في الشباب، وخاصة في الشباب المنتمي إلى فئات ومناطق وأقليات مهمشة اقتصادياً وسياسياً وثقافياً، الذي هو وقودها الأول، والمستجيب الأول إلى ندائها. لذلك فإن الحديث عن الشباب كفئة عمرية ليس إلا حديثاً عاماً عن مقولة ديمغرافية. لكن هذه المقولة تأخذ تلوينات خاصة تبعاً لسُلَّم التراتب الاجتماعي. ذلك أنه كلما نزلنا إلى أسفل السلم الاجتماعي لاحظنا تزايد الشعور والإحساس بالدونية وأحياناً بالنفي. وهذا المعيار المتعلق بالسُلَّم الاجتماعي يظل معياراً أساسياً لأن كل المقاييس تنقلب وتتعدل بناء عليه. فإذا أخذنا المخدرات مثلاً، نجد أن معناها يختلف كما يختلف مذاقها باختلاف المستوى الاجتماعي. فالتخدير الأرستقراطي في أغلبه تعبير عن شعور بالعبث وبعبثية الحياة، ورغبة في التجديد والإثارة وبحث عن «الجنات الاصطناعية» هروباً من واقع فائض الإشباع والتلبية، الذي يُفقد الحياة معناها ويسلبها أحد أهدافها؛ أما شباب الطبقات الدنيا فيجد في التخدير مهرباً من البؤس ولحظة انفلات من قساوة الواقع اليومي، لحظة كذب على النفس ولحظة استيهامية، وخلاصاً من لسعات الدهر. في التخدير يجد شباب الطبقات العليا تسلية وعالماً عجائبياً يكسر الرتابة ويستجلب الإثارة، بينما يجد فيه شباب الطبقات الاجتماعية الدنيا تعويضاً واستيهاماً وملاذاً مؤقتاً من شراسة الواقع.

تتوزع ولاءات الشباب المتعلم عبر سُلَّم من الولاءات ابتداء من الأصولية إلى الليبرالية إلى الاشتراكية، وهي ولاءات مطبوعة في الأغلب الأعم بطابع الرفض والهفوّ نحو المثال، وهذه الولاءات متحركة ورهن بتحوّلات كبيرة على مستوى قارّي أو قومي أو ثالثي. فقد شهدت الستينات والسبعينات ذروة انتشار الأيديولوجيات الاشتراكية في أوساط الشبيبة، ثم أخذت الاتجاهات الأصولية تزدهر وتنمو وتنافس الأولى، وذلك بموازاة ازدهار الحركات الإسلامية في العالم الإسلامي. ولعل هذا التحوّل التدريجي من الولاء للأيديولوجيات الحديثة القومية والأممية ذات النزعة الاشتراكية متولّد من فشل الأيديولوجيات التحديثية في تحقيق المهام التاريخية التي رسمتها لنفسها بتحقيق العدالة الاجتماعية والحرية والشغل والتقدم والقضاء على مظاهر التفاوت ومقاومة الاستعمار والإمبريالية. لقد ركزت هذه الأيديولوجيات بالدرجة الأولى على شعارات اقتصادية واجتماعية مهملةً البُعد الثقافي، سهواً أو قصداً، مما يجعلها مسؤولة جزئياً عن الاندراج التدريجي للمجتمع في سياق عملية التغرب، بالإضافة إلى أنها لم تنجز التحرر السياسي والاقتصادي الموعود، ولم تحقق على المستوى الداخلي شعارات القضاء على التفاوت وتوفير الحقوق الاجتماعية والسياسية والثقافية للمواطنين، كل هذا ضمن أوضاع اجتماعية تتميّز بالتزايد المهوّل في عدد السكان، وما يصاحبه من انتقال من البادية والبداوة إلى الحواضر. بل إن كل هذه المشكلات المتراكمة انطلت نتائجها على الشباب الذي أخذ يجد نفسه في وضعية عسيرة لا تسهّل عليه الانخراط الناجح في الحياة الاجتماعية وبالخصوص في عمل وسكن... إلخ. هذه

الوضعية المجتمعية المتأزمة هي الأرضية السوسيولوجية للتحوّل الممكن نحو الأيديولوجيات الجذرية. وهنا تجد الثقافة الذاتية للمجتمع نفسها مدعوة إلى التحصّن الداخلي، ويؤدي التراث الفكري وظيفته الاجتماعية في الحفاظ على هوية الجماعة والإبقاء على تماسكها ودعم صورتها عن نفسها. وتلك معالم عسر الانتقال إلى المجتمع العصري وما يصاحبه من مقاومة ثقافية ذاتية كتعبير عن سوء التكيّف مع الحداثة والمعاصرة. إذ يطوّر المجتمع ردود فعل تقليدية لمواجهة الحاضر والمستقبل، مما يقتضي توظيفاً أيديولوجياً للتراث.

أما الأيديولوجيات الكونية فتجد نفسها في وضعية أكثر فأكثر عسراً، إذ رغم أن بعضها يبدو كما لو كان أكثر الأيديولوجيات الغربية مناهضة للغرب، ورغم أنها تَعِدُ بتحقيق التقدم والعدالة وغيرهما إلا أنها تظل في العمق نتاج مجتمع صناعي، وبناء فكرياً لا يمكن أن يترسخ ويتطوّر إلا في مجتمع مماثل. بل إنه في مقابل عملية أدلجة التراث، تحدث عملية أخرى مناقضة، وهي إدماج هذه المنظومات الأيديولوجية ضمن البنية النفسية والذهنية المستقبلة. وهكذا تتحوّل الأيديولوجيات العقلانية الوافدة إلى صيغ معتقدية ودوغمائية، تتمّ في إطار الخلط بين الحتمية والقدر، بين البرجوازية والشيطان، بين البعث والثورة، بين الجنة والمجتمع العادل، بين الزعيم والمنقذ الروحي...

في هذا الإطار يجد الشباب نفسه أمام جاذبيتين: **جاذبية التراث والتقليد** التي هي آلية موضوعية ناتجة من إعادة إنتاج المجتمع

لنفسه على غرار مثال سابق، **وآلية التجديد والحداثة** التي تدعمها علاقات ومؤسسات وقيم أخرى بديلة وذات وجود موضوعي في الواقع، وكأنه أمام قوتين تتصارعان لاستقطابه نهائياً: جاذبية التراث وإغراء الحداثة.

وأخيراً أعتقد أن معالجة علاقة الشباب بالأيديولوجيا والأيديولوجيات ستظل ناقصة إن لم تراع الوجه الآخر للعملة. فإذا كنا قد تحدثنا عن استثمار الموضوع، فيجب أن نفرد حيّزاً خاصاً للحديث عن استثمار الذات للموضوع. فمما لاشك فيه أن للأيديولوجيا وجهين: اجتماعي ونفسي، ذاتي وموضوعي. ويلزم أن نميّز في المعتقد الأيديولوجي بين مستويين: المستوى الشعوري الواعي والمستوى اللاشعوري غير الواعي. في المستوى **الأول** نجد أن النضال في سبيل فكرة ما «يحيا المرء ويموت من أجلها»، يمثّل شكلاً من أشكال الغيرية والتفاني في خدمة الآخرين وتذويب الذات في الجماعة، أو على الأقل يبدو أن الأمر كذلك. لكن تبنّي أيديولوجيا معيّنة ومثال معيّن ليس عملية واعية كلياً، بل يتضمن خلفيات لاشعورية يتعيّن الكشف عنها. فقد تخفي الغيرية قَدْراً متستّراً من الأنانية، أو الرغبة في الزعامة أو في تحقيق الذات وسط الجماعة، أو قد تضمر ميلاً إلى تعويض شعور بالدونية أو دعم إحساس بالتفوق.

كما إن الاعتقاد الأيديولوجي قد يكون نتيجة حاجة إلى خفض التوتر النفسي بالارتماء في الموضوع والانغماس في أفكار

ومهام جماعية تحقق لصاحبها الطمأنينة النفسية وانخفاض التوتر. وكثيراً ما ييسر المعتقد الأيديولوجي بمرونته وتقديمه لأفكار جاهزة، وتبسيطه واختزاله، هذا الاستثمار النفسي، وذلك حسب البنيان أو الاقتصاد النفسي لكل ذات. وقد تكون الأيديولوجيا في ارتباطها بمثل الجماعة تحقيقاً متخيّلاً للرغبة مشابهة في ذلك للحلم ومقتربة من الوهم بالمعنى التحليلي النفسي. وهكذا يمكن أن تقوم بعملية سحرية يتحوّل فيها اليأس إلى أمل ويصبح المستحيل ممكناً، وتطغى صفة الواقع على ما ليس واقعاً، أو تؤخذ الرغبات على أنها وقائع.

وقد أسهم التحليل النفسي في دراسة هذا البُعد اللاواعي للمعتقد الأيديولوجي، وإن اختلفت التفسيرات التي قدّمها المحللون. فبعضهم يرى أن الميل إلى تبنّي فكرة أيديولوجية ميل ملازم للنفس، يحكم ضعف الكائن البشري وحاجته إلى مرتكز نفسي أو موضوع مثالي بديل من موضوع الإشباع المادي. فالمعتقد الأيديولوجي مرتبط إما بمثال الأنا أو بالأنا الأعلى أو بالنرجسية. فالكائن البشري، يحدوه دوماً البحث عن غطاء أو وعاء مفقود، لا يفتأ يبحث عنه في كل مساعيه المادية والفكرية والأخلاقية. والأيديولوجيا تلبّي هذه الحاجة إلى الاعتقاد وتنتمي إلى عالم «الشرنقات» التي يحيط بها الكائن البشري نفسه ليحصّن ذاته، ويعيد إنشاء وحدته المفقودة، أو ليحقق نوعاً من العودة التوهمية إلى حالة السواء والاكتفاء الأولى التي يوجد عليها الكائن في رحم أمه وقد تحققت له كل حاجاته ومطالبه.

وكأن الأيديولوجيا استمرار لهذا اللفاف المفقود كمرجع يحقق للكائن الشعور الدافئ بأنه ليس وحده وأنه في أمان.

إن مبدأ التمييز بين المستويين الشعوري واللاشعوري في المعتقد الأيديولوجي، يمكن أن يفتح باب تحليل نفسي اجتماعي لوظيفة الأيديولوجيا في تحقيق نوع من التوازن النفسي والاجتماعي لدى الشباب، وهو أمر لا يمكن التعرف عليه إلا بدراسة الحالات وبمراعاة الاقتصاد النفسي لكل ذات.

وبما أن فترة الشباب هي فترة البحث عن موقع ومكانة دور بما يلازم ذلك من توتر نفسي تشتدّ فيه آليات الاستدماج والإسقاط والتحويل والتماهي وغيرها من الآليات السيكولوجية، فإن الموضوع الأيديولوجي يصبح بالنسبة إلى الشباب المتعلم أو المثقف إحدى أدوات إحداث التوازن النفسي وتحقيق الانخراط الاجتماعي الموفّق.

(١٥)

التخلّف وتعثّرات الحداثة العربية

أ ـ نحو تجاوز المنظور الاختزالي للتخلّف

يطغى على التحليلات الاقتصادية لمسألة التخلّف منظور اختزالي ضيّق يتمّ فيه اختزال كل مظاهر التخلّف إلى مجرد مظاهر اقتصادية؛ فسواء تعلّق الأمر بالتحليل الاقتصادي السطحي الذي يعالج مشاكل التخلّف انطلاقاً من مؤشرات اقتصادية سطحية معتّمة الدلالة كالناتج القومي الخام، أو مستوى الدخل الفردي، أو نسب التمدرس والتشغيل والتطبيب أو نسبة الولادات والوفيات، أو مستوى التغذية مقاسة بالوحدات الحرارية، أو غيرها من المؤشرات، أو تعلّق الأمر بالمعالجة الاقتصادية الصرفة التي تنظر إلى التخلّف من خلال معايير الإنتاج والاستهلاك والتراكم وتوزيع المداخيل، والتوفير وغلبة النشاط الفلاحي على النشاط الصناعي، فإن مشكل التخلّف يؤول في كل هذه التحليلات إلى مجرد مظاهر اقتصادية. وضمن هذا التصوّر يبدو أن مجرد إقامة تنظيم اقتصادي عصري ومتحرر من التبعية يكفي ليجعل

هذه البلدان تتدارك تأخرها التاريخي وتقفز إلى مصافّ الدول المتقدمة. مثل هذا المنظور الاقتصادي الذي يعتبر البنية الاقتصادية هي البنية الأساسية في كل مجتمع يوحي بأن تحديث الاقتصاد يكفي لتحقيق تحديث المجتمع برمّته، ويخلق الوهم بأن تجاوز التخلّف أمر يتعلق فقط بالتخطيط الاقتصادي وإقامة صناعة وطنية، وكأن المسألة هي فقط مسألة تنظيمات اقتصادية ومسألة تقنيات ومسافة زمنية و«مراحل نمو» يتعيّن قطعها. وإذا كان هذا التحليل في حد ذاته مقبولاً في مستوى تشخيص البنية الاقتصادية فإنه غير قابل للتعميم، ولا يجوز اختزال كل العوامل الأخرى فيه لتنوّعها واستقلاليتها النسبية. إن هذا المنظور الاختزالي لا يسعف في فهم ظاهرة التأخر التاريخي في شموليتها، بسبب إغفاله لأبعاد أخرى تاريخية واجتماعية وثقافية وفكرية. فالتخلّف ليس فقط تخلفاً اقتصادياً ـ وإن طغى عليه المنظور الاقتصادي ـ، بل هو تخلّف اجتماعي وتاريخي وفكري أيضاً. فالمجتمعات المتخلّفة لم تشهد ولم تعانِ التحوّلات الكبرى التي عرفتها المجتمعات الحديثة. فهي لم تشهد تحوّلات فكرية كبرى ولم تحقق الثورات السياسية والمعرفية الكبرى للعصور الحديثة. وعلى مستوى الفكر نرى أن هذه المجتمعات لم تعرف الثورة الكوسمولوجية والثورة البيولوجية والثورة المعلوماتية وصناعة الإنسان الآلي وغيرها من التحوّلات الفكرية الكبرى التي حدثت على مستوى العلوم الإنسانية.

كما إن هذا التحليل يغفل البُعد التاريخي. فالتخلّف لم يحدث البارحة أو غداة دخول الاستعمار أو نتيجته فقط، بل إنه واقع يضرب بجذوره في عمق تاريخ هذه المجتمعات. ذلك أن التوازن بين الحضارة

العربية الإسلامية التي بلغت ذروتها في القرن العاشر الميلادي والحضارة الغربية، بدأ يختلّ لصالح هذه الأخيرة ابتداء من القرن الخامس عشر الميلادي مع بداية الفتوحات البحرية الأوروبية، ومع بداية النهضة الأوروبية واختراع الطباعة والإصلاح الديني، وغيرها من الأحداث الكبرى التي شكّلت العصر الحديث. وقد تواصل هذا الاختلال مع الثورات السياسية التي عاشتها أوروبا والتي أعطت أساساً جديداً للسلطة ثم مع الثورة الصناعية ومشتقاتها اللاحقة. وإذا كان العالم الإسلامي بزعامة العثمانيين قد ألحق ضربة كبرى بالعالم المسيحي بعد احتلال القسطنطينية، ثم مع التوسّع العثماني في شرق أوروبا، فإن العالم المسيحي ردّ على ذلك باستعادة الأندلس (١٤٩٢)، وإعلان حروب الاسترداد (Reconquista)، وبداية غزو الشواطئ العربية للبحر الأبيض المتوسط. وبعد ذلك تكبّدت الدولة العثمانية ضربات متلاحقة: الهزيمة أمام روسيا سنة ١٧٧٤ التي انتهت بعقد اتفاقية أعطت الروس امتيازات سياسية وتجارية كبيرة، ثم إلحاق أجزاء من الإمبراطورية العثمانية بروسيا سنة ١٧٦٣، ثم حملة نابليون على مصر سنة ١٧٩٨. ضمن هذه الظروف التاريخية إذاً بدأ نوع من الاختلال بين مجموعتين حضاريتين كبيرتين، انتهى بتسلّط الاستعمار الأوروبي على أجزاء واسعة مما يسمى اليوم بالعالم الثالث.

وبالإضافة إلى ذلك، فإن المنظور الاختزالي يلغي البُعد الاجتماعي للتأخر التاريخي المتمثّل في ركود البنيات الاجتماعية وطغيان العلاقات السلطوية وأولوية العلاقات الدموية والعادات والتقاليد العتيقة وروح الامتثال والمحافظة.

يصبح المنظور الاقتصادي للتخلّف أكثر إحراجاً حين يرتبط بأيديولوجية المركز وباستراتيجية إدراج المجتمعات المتخلّفة في دائرة المركز وإلحاقها به وتحويلها، باسم ضرورة التنمية، إلى سوق محلية للرأسمال الغربي. وإذا كان مفهوم التخلف مفهوماً اقتصادياً، فإن مفهوم التبعية مفهوم اقتصادي سياسي. وإذا كانت نظريات النمو والتحديث تبحث عن أسباب التخلّف داخل البلدان المتخلّفة ذاتها، فإن الاتجاهات البنيوية المستلهمة لبعض الطروحات الماركسية حول الإمبريالية من حيث هي نتيجة تطوّر الرأسمالية، تُبرز بأنه يجب البحث عن هذه الأسباب في العلاقات القائمة بين البلدان المتقدمة والبلدان المتخلّفة، وذلك من حيث إن هذه العلاقات علاقات غير متناظرة أو غير متماثلة[1]. وفي إطار هذه النظرية تنقلب الأدوار، حيث لم تعد البلدان المتقدمة هي التي تملك مفتاح التنمية، بل أصبحت تتحمل مسؤولية التخلّف. هذا بالإضافة إلى أن لهذه النظرية فضيلة تعيين المتهم[2].

كانت نظريات التنمية والتحديث التي سادت الفكر الاقتصادي قبل ظهور نظرية التبعية كمنظور تحليلي جديد، تتجه إلى البحث عن أسباب التخلّف في البنيات الداخلية لهذه المجتمعات نفسها، وتبرز الدول المتقدمة كما لو كانت هي أداة الخلاص من التخلّف عن طريق تقديم المساعدات ونقل الرساميل واستيراد التكنولوجيا والخبرات وشراء الإلكترونيات والمصانع الجاهزة والآلات والتقنيات من الغرب. وبذلك يبدو أن أيديولوجيا التنمية تقوم على

---

(١) Raymond Boudon, *L'Idéologie, ou, l'origine des idées reçues,* idées-forces ([Paris]: Fayard, 1986), p. 267.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٧٢.

ربط البلدان المتخلّفة بالمراكز الرأسمالية الصناعية وبتوسّعها الاقتصادي وتحويل هذه البلدان إلى سوق لتصريف منتجات العالم الصناعي المتقدم. بينما تميل نظرية التبعية إلى إلقاء التهمة على المجتمعات الصناعية المتقدمة بالأساس وكأنها تودّ تبرئة ذمة المجتمعات المتخلّفة من مسؤولية تخلّفها، أو على الأقل تخفف من مسؤوليتها تجاهه.

وعلى وجه العموم، إذا كان لمختلف النظريات الاقتصادية (سواء تعلق الأمر بنظرية المؤشرات الاقتصادية السطحية أو نظرية العوامل الاقتصادية الصرفة أو النظريات التحديثية والتنموية أو نظريات التبعية) التي تحاول شرح التخلّف وتشخيص أسبابه، قدرة تفسيرية في مستوى تشخيص مظاهر وأسباب «التخلّف الاقتصادي» ـ في عصر يطغى فيه الاقتصاد والتحليل الاقتصادي ـ فإن هذه النظريات تتحوّل إلى نظريات اختزالية إذا ما حاولت تشخيص التأخر التاريخي في شموليته. والتحليل الشمولي لهذه الظاهرة هو التحليل الذي يأخذ بعين الاعتبار تراتب وتداخل مختلف أبعاد الظاهرة كالبُعد السياسي المتمثّل في غياب هياكل ديمقراطية في المجتمع وسيطرة المجتمع السياسي على المجتمع المدني، والطابع الأوتوقراطي للدولة والبُعد التقني (سيطرة الإنتاج اليدوي، ضعف مردودية الإنتاج، ضآلة التأليل) والبُعد الاجتماعي المتمثّل في سيادة العلاقات السلطوية وسيادة علاقات وقيم الأسرة الكبيرة وأولوية علاقات القرابة وغيرها، بالإضافة طبعاً إلى البُعد الاقتصادي الذي يتم غالباً إبرازه إلى السطح، أما العنصر المسكوت عنه فهو التخلّف الفكري الإيبستيمولوجي والأيديولوجي.

ب ـ معالم الحداثة

رغم تداول الفكر العربي المعاصر مدلولَ الحداثة، فإنه يظل مدلولاً يكتنفه كثير من الالتباس. هل الحداثة هي التغيّر؟ هل هي التقدم؟ أم الشكّ؟ أم السرابية؟ أم النقد؟ أم العدمية؟ أم اللعب؟ أم التاريخانية أم التشيؤ؟ أم سيادة الروح الدهرية؟ أم ماذا؟!

ولعل المقصود بالحداثة تاريخياً هو مجموع التحوّلات التقنية والتنظيمية والفكرية التي حدثت في أوروبا ابتداء من القرن التاسع عشر. أما الحداثة بالمعنى الفلسفي فهي مجموع المعايير والأنماط لمستنبطة من هذه التحوّلات والتي يمكن اتخاذها مقاييس وعتبات لهذه التحوّلات. فالحداثة بهذا المعنى هي هذا المنظور الجديد للمجتمع والتاريخ والطبيعة والكون، وهو المنظور الذي كرّسته الحضارة الحديثة ونشرته ـ بقدر متفاوت من النفاذ ـ في هذا القطاع أو ذاك من قطاعات المجتمع الأوروبي الحديث. وهذه التحوّلات النوعية التي حققتها المجتمعات الأوروبية تدريجياً جعلتها تتباين كلياً ـ عما يسمى اليوم بمجتمعات العالم الثالث في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية. وهي تتضمن مجموعاً متتالياً من التحوّلات الكبرى التي حققتها هذه المجتمعات ابتداء من اكتشاف أمريكا واختراع المطبعة واكتشافات غاليلي والإصلاح الديني للوثر، وإرساء الأسس الفلسفية والسياسة للحداثة والمتمثّلة في الفكر الفردي والعقلاني الحديث كما تمثّله العقلانية وفلسفة الأنوار، وكذا إنشاء الدولة المركزة بتقنياتها الإدارية التي حلّت كل النظام الإقطاعي، ونشوء الأمة بنظامها الدستوري وتنظيمها السياسي والبيروقراطي وتأسيس علم فيزيائي وطبيعي، إلى غير ذلك من المعالم الكبرى التي تشكّل جوهر الحداثة (انظر الجدول).

المفاصل الكبرى للحداثة الأوروبية

أحداث أدبية	أحداث علمية	أحداث تاريخية وسياسية كبرى
١٤٤٠ ـ غوتنبرغ: المطبعة	١٥٢٦ ـ منظومة كوبرنيف	١٤٥٣ ـ سقوط بيزنطة
١٨١٦ ـ أول صورة	١٦٣٠ ـ هارفي: اكتشاف الدورة الدموية	١٤٩٢ ـ اكتشاف أمريكا
١٨٢٧ ـ قانون هوم	١٦٣٢ ـ إدانة غاليليو	١٥١٧ ـ طروحات لوثر
١٨٢٩ ـ قاطرة بسرعة ٥٢ كلم/س	١٨٧٥ـ أول صورة باستور البكتيريا	١٧٨٩ ـ إعلان حقوق الإنسان (الثورة الفرنسية)
١٨٥٩ـ حفر أول بئر للبترول	١٨٥٨ ـ داروين: أصل الأنواع	١٧٩٨ ـ غزو مصر
ـ حفر قناة السويس	ـ مندل: قوانين الوراثة	١٩١٤ ـ الحرب العالمية الأولى
١٨٦٧ ـ أول دراجة	١٨٦٧ ـ ماركس: رأس المال	١٩١٧ ـ الثورة الروسية
١٨٧٨ ـ دراجة نارية ثلاثية	١٨٨٢ ـ اكتشاف عصبة السل	١٩٣٩ ـ الحرب العالمية الثانية
١٨٧٩ ـ أديسون، المصباح الكهربائي	١٨٨٥ ـ لقاح ضد داء الكلب	١٩٤٨ ـ الثورة الصينية
١٨٨٣ ـ أول ترامواي كهربائي	١٩٠٠ ـ فرويد: تفسير الأحلام	١٩٥٥ ـ أول صورة مؤتمر باندونغ
١٨٨٥ ـ أول سيارة	١٩٠٥ ـ النسبية لأينشتاين	
١٨٩٠ ـ أول ميترو في لندن	١٩١٣ ـ دوسوسير: دروس في اللسانيات	
١٨٩٤ ـ الصورة المتحرّكة		
١٨٩٥ ـ الأشعة السينية		
١٩٠٣ ـ أوائل محاولات الطيران		
١٩١٠ ـ ماري كوري: الراديوم المشع		
١٩٦٩ ـ أول إنسان على القمر		
الثمانينيات: إفسال الأعضاء		

ونستطيع أن نميّز بين الحداثة كأحداث والحداثة كمنظور أو «براديغم»، كما يمكن أن نميّز فيها بين عدة مستويات، أولها الحداثة التقنية، وتعني استحداث واستخدام الآليات والتقنيات المختلفة ابتداء من المحرك البخاري إلى الصاروخ، ومن الآلة الحاسبة الأولية إلى الناظم الآلي، ومن العربة إلى الإنسان الآلي. أما الحداثة الاقتصادية فتعني الانتقال من الإنتاج اليدوي إلى الإنتاج الآلي، ومن الإنتاج الاكتفائي المحدود إلى الإنتاج الموسّع للسوق، ومن العشوائية إلى الإنتاج المخطط والمعقلن، ومن إشباع الحاجات الأولية إلى اعتبار الحاجيات الكمالية حاجيات أولية، ومن هامشية الاقتصاد إلى أولوية البنية الاقتصادية، ومن الندرة إلى الوفرة. أما الحداثة الاجتماعية فتعني الانتقال من البنيات الاجتماعية القائمة على العلاقات والروابط والعصبيات القرابية والدموية والإقليمية والعشائرية إلى البنيات الاجتماعية القائمة على العلاقات الموضوعية المتمثّلة في أولوية الاقتصاد والأدوار الاقتصادية، أي نحو إقرار مزيد من العقلنة، أي من العلاقات المجردة والصورية بغضّ النظر عن نوعية الأفراد وأصولهم حيث يستمد الأفراد في المجتمع الحديث مكانتهم لا من العرف أو الأصول أو من المولد، بل من الموقع الاجتماعي الاقتصادي، ومن المسعى الفردي والنجاح الشخصي المستمد من الدور الإنتاجي والوظيفة السلطوية. وهكذا يحصل تراتب جديد في المجتمع ينتظم الأفراد في إطاره في نوع من التراتب الطبقي المتدرج، مما يكسب البنية الاجتماعية دينامية أكبر أفقياً وعمودياً. كما يظهر تقسيم جديد للعمل يتميّز بدرجة أكبر من التخصص والحركية

والدينامية. وتظهر التجمعات السكنية الكبرى، وتنتشر مظاهر التعمير الحضري ومحتشدات العمل والسكن، مما يفسح المجال أمام تداول الأفكار وانتشار الأيديولوجيات بدينامية أكبر. أما الحداثة السياسية، فتعني الكشف عن الأسس المجتمعية والتاريخية للسلطة والاعتراف بحقوق الفرد، وإشراك أعداد أكبر فأكبر من السكان في اللعبة السياسية والنشوء التدريجي لآليات عقلنة صورية للقرار السياسي.

وعلى وجه العموم، فإن الحداثة تفجّر دينامية جديدة في المجتمعات التي تطالها، وتأخذ طابع تيار كاسح يفكّك البنيات التقليدية للمجتمعات، ويدخلها في دوامة الحداثة العاتية؛ وذلك على كل المستويات. وعلى وجه التقريب والتبسيط يقع التمييز بين مظهرين أساسيين للحداثة: الحداثة المادية من تقنيات وآلات وتنظيمات ومؤسسات وعلاقات، وحداثة فكرية بما تعنيه من تصوّرات وقيم. والحداثة الفكرية هي أعتى مستويات الحداثة، فهي تحمل معها تصوّراً جديداً للكون قوامه الانتقال من مركزية الأرض إلى مركزية الشمس، ومن العالم المغلق إلى الكون اللانهائي، ومن المكان المستوى والمحدود إلى الفضاء المتعدد الأبعاد واللانهائي، ومن الزمان المحدود إلى الزمان اللانهائي، ومن المادة إلى الطاقة. وبموازاة ذلك، يأخذ الزمن التاريخي معنى جديداً حيث يتجه إلى اطّراح التصوّر اللوبي أو الدائري، ويأخذ صبغة خطّ صاعد ولامتناهٍ، وينشأ مفهوم «النحن» و«الأنا» والمجتمع والأمة. وإذا كانت القيم والخوف

من ارتكاب الذنوب والمعاصي هي معيار انتظام السلوكات وارتداعها في المجتمع القديم، فقد دخلت إلى جانبها مقاييس جديدة في تنظيم وضبط الحياة الجماعية كالقانون والجزاء والعقوبة، وعلى وجه العموم فقد «أدخلت الحداثة إلى الفضاء العربي مفاهيم واصطلاحات وأسماء وأشياء وصوراً ورموزاً وآلات ونظماً صناعية وعسكرية ومدنية وعلوماً لا حد لها»(٣).

يكتسب التاريخ في العصور الحديث صورة مجال للصراع بين المصالح والاختيارات، وميدان صراع قوي، يتوقف اتجاهه ومعناه على محصّلة التفاعل بين هذه القوى المتصارعة كما يفرض نفسه كمعيار للحكم على الأفكار، ويتوسط بين الواقع والمثال، وتحلّ فيه الحتمية محلّ العاتية.

إن الانتقال إلى الحداثة معناه الانتقال المستمر والتدريجي من الساكن إلى المتحوّل، من الماهيات إلى الظواهر، من ظلم الطبيعة إلى معايير الثقافة وإلى التقنية والصناعة، ومن التعبير الشفوي إلى التعبير الكتابي، ومن ثقافة الأذن إلى ثقافة العين، ومن الأسطورة إلى التاريخ، ومن البرهان النقلي إلى البرهان العقلي والتجريبي(٤).

وقد حاول بعض الفلاسفة والمفكرين إبراز المعالم الأساسية للحداثة الفكرية. وقد عالج الفكر الألماني مسألة ماهية الحداثة وماهية

---

(٣) برهان غليون، اغتيال العقل: **محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية** (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٥)، ص ١٧٥.

(٤) انطوان مقدسي، «هل مفهوم التقدم مفهوم بورجوازي؟،» **الوحدة** (تموز/يوليو ١٩٨٦)، ص ١٤.

التقليد متسائلاً عن السمات الأساسية لكل من المجتمعين والمنظومتين الفكريتين. فماكس فيبر يعتبر أن الحداثة هي الدهرنة الشاملة للحياة والفكر. أما هايدغر فيعتبر جوهر الحداثة هي العلم والتقنية بما تعنيه هذه من أداتية وسيطرة وإضفاء تعسفي للعقل، وذاتية تحقق تملّك الإنسان للطبيعة وسيطرته على التاريخ والمجتمع. والسمات البارزة للسيطرة في العصور الحديثة هي عقلانية (نسبة إلى العقلنة بدل العقلانية) النظام وميتافيزقيا الذاتية، حيث تصبح الذات هي أساس ونموذج كل كائن، وهذا ما يدعى أحياناً بالنزعة الإنسانية من حيث هي ذلك الفكر الذي يعتبر الإنسان مركزاً ومنطلقاً وغاية. والسيطرة الكونية للتقنية حيث يصبح الإنسان سيّداً على الطبيعة ومتحكّماً فيها ومتملّكاً لها، وأخيراً نزعة السيطرة والتحكّم الكلي الاجتماعي الاقتصادي والسياسي حيث يصبح استنهاك الكائن أمراً محسوباً ومنظّماً بيروقراطياً ليصبح لانهائياً(٥).

وقد حاول الأنثروبولوجي الفرنسي المعاصر لويس ديمونت (Louis Dumont) من خلال دراسته للمجتمعات التقليدية تحديد خصائص الحداثة كما تتجلى في تشكيلة الأفكار ـ القيم(٦):

---

(٥) Luc Ferry, *Philosophie politique*, recherches politiques, 2 vols. (Paris: Presses universitaires de France, 1984), p. 13, et Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, traduit de l'allemand par Wolfgang Brokmeier, collection idées; 424, nouvelle éd. ([Paris]: Gallimard, 1980), pp. 99-125.

(٦) Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme: Une Perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, collection esprit (Paris: Editions du Seuil, 1983), et Mohammed Arkoun, *La Pensée arabe*, que sais-je?; 915, 3ème éd. mise à jour (Paris: Presses universitaires de France, 1985), pp. 90-92.

ـ أولوية الفرد (أو الفردانية) في مقابل الحلولية.

ـ أولوية العلاقة مع الأشياء (في مقابل أولوية العلاقة بين الناس).

ـ التمييز الكلي بين الذات والموضوع (في مقابل تمييز نسبي فقط وملتبس).

ـ الفصل بين القيم والوقائع والأفكار (في مقابل اتصالها أو تفاعلها).

ـ تقسيم المعرفة إلى مستويات مستقلّة متناظرة ومتجانسة.

بينما نجد باحثاً سوسيولوجياً آخر يضيف إلى هذه القائمة معياراً آخر هو التمييز بين الوعي التاريخي والوعي الأسطوري بين زمنين: التاريخ والأسطورة.

كل هذه المستويات من الحداثة أحدثت عند ارتطامها بالمجتمعات العربية ثنائية عميقة في عمق الحياة العربية حيث دخلت معطيات الحداثة ومعطيات التقليد في تفاعل رفيع.

جـ ـ الأحداث الأساسية للحداثة العربية

(١) أحداث سياسية

١٧٩٨ـ١٨٠١: غزو نابليون لمصر

١٨٠٥ـ١٨٤٥: استيلاء محمد علي على السلطة في مصر وبداية سياسة التصنيع والإصلاح.

١٨٣٠: غزو الجزائر.

١٨٧٦ـ ١٩٠٩: عهد عبد الحميد الثاني الذي أدت سياسته الاستبدادية إلى الهجرة التلقائية للمثقفين اللبنانيين إلى الأمريكتين ومصر. وهجرة الصحافة اللبنانية إلى القاهرة.

١٨٨١: الاستعمار الفرنسي التونسي.

١٨٨٢: مصر تحت الوصاية البريطانية.

١٩١٤: الحماية البريطانية محل الولاية العثمانية.

١٩١٢: استعمار المغرب.

١٩١٦: اتفاقيات سايكس ـ بيكو لاقتسام الإمبراطورية العثمانية مناطق نفوذ بين فرنسا وإنكلترا وروسيا.

١٩١٧: إعلان وعد بلفور.

١٩٢٠: الانتداب الفرنسي في سورية ولبنان، والانتداب البريطاني في فلسطين والعراق.

١٩٢٢: الخلافة العثمانية؛ إعلان الجمهورية التركية.

١٩٢٧: اعتراف بريطانيا باستقلال العربية السعودية والعراق.

١٩٣٦: نهاية الاحتلال العسكري لمصر باستثناء منطقة القناة.

١٩٤٥: ميلاد جامعة الدول العربية.

١٩٤٨: إنشاء «إسرائيل».

١٩٥٢: خلع فاروق ـ ١٩٥٤: عبد الناصر رئيساً لجمهورية مصر.

١٩٥٦: استقلال المغرب وتونس، العدوان الثلاثي على مصر، الحرب العربية الإسرائيلية الثانية.

١٩٥٨: ميلاد الجمهورية العربية المتحدة (اتحاد مصر وسورية)، انقلاب في العراق.

١٩٦٢: استقلال الجزائر.

١٩٦٧: حرب الستة أيام التي انتهت بهزيمة الجيوش العربية.

١٩٧٣: نصف نصر وشبه هزيمة الجيوش العربية ضد إسرائيل، ضرب المفاعل الذري في العراق.

(٢) أحداث ثقافية واجتماعية

١٨٢٢: تأسيس أول مطبعة عربية في بولاق بمصر، ظهور أول جريدة رسمية: **الوقائع المصرية** (١٨٦٠).

١٨٦٠: تأسيس الجامعة الأميركية.

وفي سنة ١٨٧٥ تأسيس جامعة القديس يوسف في بيروت، ومعهد الصادقي بتونس سنة ١٨٨٠ جامعة الجزائر، ١٩٠٨ تأسيس

الجامعة الحرة بالقاهرة التي تحوّلت إلى جامعة للدولة سنة ١٩٢٤ ـ ١٩٢٥. الجامعة السورية التي ستصبح في ١٩٥٨ جامعة دمشق. ١٩٤٢ جامعة الإسكندرية. ١٩٥٠ جامعة عين شمس بالقاهرة. ١٩٥٦ جامعة بغداد. ١٩٦٠ جامعة حلب. ١٩٥٧ جامعة الملك سعود بالرياض، ١٩٥٧ جامعة محمد الخامس بالرباط، ١٩٦٠ جامعة تونس.

١٨٢٦ ـ ١٨٣٥: البعثات التعليمية المصرية الأولى إلى فرنسا.

١٨٤٠: ترجمة الإنجيل في لبنان. ١٩٠٤: ترجمة الإلياذة من طرف سليمان البستاني.

١٨٧٥: إيفاد بعثات طلابية مغربية إلى مصر وأوروبا.

١٨٩٩: تأسيس أول نقابة في مصر في صناعة السجائر.

١٨٩٨: تأسيس البنك الوطني المصري. ١٩٢٠: بنك مصر. ١٩٤٧: بنك العراق.

١٨٥٤ـ١٨٦٣: عهد سعيد باشا، ميلاد الأيديولوجيا الوطنية المصرية.

١٨٦٩: الفكرة الحديثة عن الوطن التي طوّرها الطهطاوي.

١٩٢٥: علي عبد الرازق: **الإسلام وأصول الحكم**. ١٩٢٦: طه حسين: **الشعر الجاهلي**. وهما المؤلَّفان اللذان أدانهما علماء الأزهر بسبب اعتمادهما على منهج النقد التاريخي المعاصر.

١٩٣٨ : طه حسين: **مستقبل الثقافة في مصر**.

١٩٥٤ : **فلسفة الثورة** لعبد الناصر، ثم **الميثاق** في ما بعد.

١٩٦٧ : **النقد الذاتي بعد الهزيمة والهزيمة والأيديولوجيا المهزومة. من النكسة إلى الثورة.**

(جلال العظم - ياسين الحافظ - نديم البيطار)

١٩٨٥ : **نقد العقل العربي** للجابري.

١٩٨٧ : افتتاح مترو الأنفاق في القاهرة.

د ـ الحداثة والمقاومة

تعتبر الدائرة الحضارية العربية الإسلامية من أقدم الدوائر الحضارية المعروفة التي طالها التحديث باكراً سواء من خلال الغزو الاستعماري أو من خلال الاتصال المباشر عن طريق البعثات. بل إن الاحتكاك المباشر للدائرة الحضارية العربية في الغرب حدث في نهاية القرن الثامن عشر مع مرور غزو نابليون لمصر. وقد كانت استجابة الدائرة الحضارية العربية الإسلامية لهذه الصدمة الحضارية إيجابية أول الأمر، حيث أظهرت النخبة المفكّرة، بما في ذلك النخبة المفكّرة التقليدية، إعجاباً بالتقدم الحضاري ومظاهره المختلفة، ودعت إلى الاقتداء به لاكتساب أسباب المنعة والقوة والتقدم، واجتهدت في التوفيق بين روح الحضارة الجديدة وروح الحضارة العربية الإسلامية، ولم تجد حرجاً في الدعوة إلى الاقتداء بالغرب لاطّراح مظاهر التأخر،

إلا أنه عندما أوغلت الحداثة في تأثيرها وتكشّف أن الحضارة الوافدة الجديدة ليست فقط مجرد تقدم تقني وآلي وتنظيمي، بل إن وراءها منظوراً فكرياً جديداً قد يتعارض في الكثير من عناصره مع المنظور الفكري المتوارث، أبانت الحضارة المستقبلة عن ردود فعل عنيفة تتراوح بين النقد الجزئي والرفض الكلي. وبالفعل، فإن الدائرة الحضارية العربية الإسلامية كانت أكثر الدوائر الحضارية المعروفة تفاعلاً مع الحضارة الحديثة، وأكثرها قدرة على المقاومة والصمود. فكلما زادت عملية التغريب قوة وكلما اندمجت هذه المجتمعات في ركب الحداثة، خاصة الحداثة المادية والتنظيمية، شعرت بالغربة وأفرزت مواقف رفض عنيف للحضارة الحديثة. ومع بداية الربع الأخير من القرن العشرين بدأت في التبلور مواقف رفض سياسة إسلامية للحضارة الغربية تجتهد في محاولة إرساء الحياة الاجتماعية على أسس إسلامية أصيلة من منظورها.

وقد نتج من اندراج المجتمعات العربية الإسلامية الحتمي والتلقائي في مسار الحضارة الغربية خليط حضاري جديد يتراوح بين الحداثة الخلاسية والهوية الهجينة. وفي هذا «الما بين» تظهر الحداثة العربية كحداثة مبتورة لأنها اصطدمت بالبنيات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والفكرية العتيقة، مما أفقد الأولى بعض فاعليتها وساهم في تفكيك الثانية. أما الهوية العربية فلم تَعُد هوية خالصة وصافية الأديم ورائقة الملامح، بل أصبحت بدورها هوية منخورة يداخلها التحديث من كل جانب، ولم يعد من الممكن للذات

أن ترى ذاتها في مرآة ثقيلة، بل أصبحت ترى ذاتها عبر مجموعة من المرايا المكسورة. وهكذا وجد المجتمع العربي نفسه مضطراً إلى الانخراط في عملية تعبئة مستمرة لوجدانه بهدف الدفاع عن كيانه وعن أناه المهددة، فسخّر التراث كأداة مقاومة متخذاً صورة مورد أو مخزن ثقافي يتم الاستمداد منه وتكييف محتوياته أيديولوجياً في عملية مقاومة آلية التفكيك والتذويب والإلحاق التي تمارسها الحضارة الغربية الحديثة.

كما إن هذه الوضعية البينية التي تعيشها مجتمعاتنا العربية تجعل الحداثة الوافدة حداثة ناقصة ومشوّهة، ولا تعطي كل مردوديتها، على كل المستويات. فالنظام الاقتصادي لا يحقق الإنتاجية المطلوبة، والنظام السياسي لا يحقق المشاركة المأمولة، والتقنية المستنبتة لا تحقق الأدائية المطلوبة، وقل هذا عن الأحزاب والجامعات والأيديولوجيات وكل المؤسسات والتنظيمات والقيم التي حملتها الحداثة معها. وفي الميدان الأخلاقي تحوّلت الأخلاق، تحت تأثير الحداثة ومنظوراتها النسبية، إلى عدمية أخلاقية[٧] وإباحية، وتحوّلت مهام بناء الدولة وتنظيم المجتمع إلى عمليات صراع وتراكض حول السلطة بسبب انهيار الأسس القديمة للمشروعية السياسية واصطناع مشروعيات جديدة يقوم أغلبها على أيديولوجيات تحديثية أو قومية أو وطنية ملقّحة، بهذا القدر أو ذاك، بقسط من التراث الديني للأمة. لقد اختلط الحابل بالنابل، فلم تعد مجتمعاتنا مُرساةً على أساس البنيات

(٧) غليون، اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية.

والعلاقات والقيم التقليدية، ولم تنخرط بعد كلياً في ركب الحداثة، فتقيم مجتمعاً قائماً على بنيات وعلاقات وأفكار حديثة تحلّ فيها العقلنة محل التلقائية والعشوائية والقانون محل العرف والزمن المتسارع محل الزمن المتباطئ والأحكام النسبية محل الأحكام المطلقة.

إن الحداثة، من حيث هي حركة كاسحة، بكل قيمها ومؤسساتها وعلاقاتها وأفكارها، تدخل في تناقض وصراع مع القيم والمؤسسات والعلاقات والأفكار التقليدية. ونتيجة هذا الصراع تتوقف على مجال الصراع ذاته وتوقيته وأدواته. فتارة يكون النصر حاسماً عندما يتعلّق الأمر بالحداثة التقنية بسبب إغرائيتها ومردوديتها العاجلة، وتارة أخرى تتداخل معطيات الحداثة بمعطيات التراث لتشكّل مزيجاً جديداً، كما هو الأمر في المجال السياسي، حيث تتعايش أشكال حكم جديدة مع أشكال السلطة التقليدية، وغالباً ما يرتدي أحدهما لباس الآخر، وهي الصيغة الأغلب في صراع الحداثة والتقليد. وكأن هناك ضرورة لتلبية شكلية لدافع الحداثة الذي هو بمثابة موضة كاسحة، ودافع التقليد الذي هو قوام راسخ في المجتمع وفي النفوس يحرسه ويرعاه العديد من الرموز والمؤسسات. وأحياناً يبدو من الصعوبة بمكان، التمييز بين ما هو حديث وما هو قديم، حيث يتسلل أحدهما إلى الآخر خلسة وبأشكال محوَّلة ليكيّفه بدوره. وهذا ما يجعل من الحداثة حداثة خلاسية ومن التقليد تقليداً منخوراً. فقيَم التضامن العرقي والقَبَلي التقليدية تندمج بقيم التضامن الطبقي كما تندمج مظاهر الديمقراطية والتعدد في المجتمع السياسي

بمظاهر التسلط والاستبداد الشخصي التقليدية، ويختلط مجال العمومي بمجال الخصوصي، ويندمج التفكير المبني على الحفظ والاستشهاد والأنساب مع التفكير المبني على الملاحظة والتجربة والقياس والدليل العقلي. ويندمج الجهاد بالنضال، والزعيم بالمخلّص، والفقيه بالمثقف، في تركيب ليس من السهل تفكيك مكوناته. ذلك أن الكل محمول في مراكب الحداثة. لكن هذا الانسياق كثيراً ما يفرز إما تبريرات تقليدية في حالة التقبّل أو أشكالاً من النقد في حالة الرفض. أما النظرة التبسيطية للعلاقة بين الحداثة والتقليد فهي نظرة ناقصة وسطحية. وأعتقد أن هذه العلاقة التي يمكن أن نطلق عليها لفظ العلاقة المجازية (Métaphorique) بين الحداثة والتقليد هي السبيل إلى فهم وتفكيك عمق العلاقة بينهما، وليس أبداً البحث عن الحداثة كماهية صافية وعن التقليد كماهية صافية وأصيلة. وهذا راجع، من جهة، إلى قوة الحداثة ذاتها، ومن جهة ثانية، إلى رسوخ التقليد والتراث في مجتمع ذي عمق تاريخي. إذ رغم كون الحداثة قوة تاريخية كاسحة وقدراً لا مناص منه، فإنها تصطدم في المجال العربي الإسلامي بمقاومة ورفض على الأقل على مستوى الفكر الواعي، بل إن تعثرات الحداثة وإخفاقاتها المتلاحقة شيء ناتج من طبيعة أشكال الرفض والمقاومة الشعورية واللاشعورية للحداثة. ولعل رفض أشكال الحداثة، خاصة الحداثة الفكرية وعسر الاندماج في الحضارة الحديثة والانخراط في زمن العالم، راجع إلى سيادة القوى التقليدية في المجتمعات العربية، لأنها لم تندرج كلياً في ركب الحداثة. فالدينامية الاجتماعية الجديدة لم تخلق نخباً أو قوى تحديثية سياسياً وفكرياً.

وبذلك فالدلالة السوسيولوجية لرفض الحداثة هي طغيان القوى التقليدية في المجتمع العربي، هذا المجتمع الذي لم يولّد إلى حد الآن قوى تحديثية تنخرط قلباً وقالباً في أتّون الحداثة، وتفرز نخباً سياسية أو فكرية تلتزم بالحداثة كمشروع مجتمعي يأخذ بعين الاعتبار المكوّنات الأساسية للهوية الحضارية العربية الإسلامية في اتجاه تأويلها وتحيينها مع معطيات العصر.

النخب السياسية التي تعاقبت على مراكز السلطة والنفوذ في المجتمع العربي منذ أفاقت هذه المجتمعات على صدمة الحداثة هي، حسب اختياراتها المعلنة والواعية على الأقل، التيارات الإسلامية التقليدية التي أُعجبت أيّما إعجاب بأفكار ونظريات القرن التاسع عشر الأوروبي، ثم التيارات الليبرالية التي ظهرت بعد الحرب العالمية الثانية، وأَولت القضايا الاجتماعية المزيد من الاهتمام، ثم التيارات القومية والاشتراكية التي بلغت ذروة الأزمة في نهاية الستينيات، ثم التيارات العروبية التي بلغت أزمتها في نهاية السبعينيات(٨). وقد تفاوت الهمّ التحديثي في هذه المراحل ولدى مختلف تلك النخب بما لا يتعارض مع الأسس التقليدية للمجتمع العربي، وحتى التحديث الذي طبّقته وآمنت به التيارات القومية والاشتراكية ظل في الأغلب الأعمّ تحديثاً سطحياً على مستوى البنيات السطحية للمجتمع والأفراد.

---

(٨) Abdallah Laroui, *Islam et modernité,* armillaire (Paris: La Découverte, 1987), pp. 81-82.

ولعل النهضة العربية لم تُوفَّق، إلى الآن، إلى إيجاد حل أو صيغة وسطى لحل التعارض بين الحداثة والتراث، بل إن هذه العلاقة لا تزال علاقة توترية، علاقة تنازل وتعارض أكثر مما هي علاقة تعايش وتفاعل إيجابي. ومن المؤكد أن المغامرة الحضارية مغامرة هي بروميتوسية مليئة بالمخاضات والعذابات ومرتبطة بانشراخ الوعي والوجدان وشقائهما. وبذلك تجد المجتمعات العربية نفسها بين خيارين كليهما مرّ: الانخراط في زمن العالم، وفي ذلك تنكّر للذات وللمقومات الأساسية للهوية، وسقوط في اغتراب عن الذات وعن الماضي، أو الانشداد إلى التراث والتمسك بالهوية المكتسبة، وفي ذلك اغتراب عن العصر وعن المكان وتعرّض للتهميش التاريخي، والتحّول إلى مجرد ركام وزوائد. لذلك تظل كل الاختيارات ـ إذا ما تعلّق الأمر باختيارات إرادية واعية وتحكمية ـ توفيقية بهذا القدر أو ذاك، بل إن الآليات والتفاعلات الاجتماعية والاقتصادية والفكرية الجارية في المجتمعات العربية لم تترك لأحد من خيار، لأنها تأخذ الجميع في سيّال الحداثة الجارف وتلوّن وضعه وفكره وإحساسه بهذا القدر أو ذاك، وتحدث تمازجات وتلاقحات جديدة وغريبة في كل مستويات الحياة الاجتماعية العربية. وهذا ما يولِّد أحياناً ردود فعل رافضة عنيفة تجاه الحداثة. وإذا كانت الدعوة إلى الحداثة هي دعوة إلى الفاعلية والإسهام الحضاري، فإن الخطر الذي يتهددها هو تحويل الأمة إلى أمة من دون ماض، من دون تراث، خاصة إذا كان هذا التراث حياً وماثلاً في المؤسسات والممارسات والنفوس. لذلك كثيراً ما تتخذ الدعوة إلى الحداثة بأي ثمن، صورة دعوة إلى صلاة عدمية، كما إن

الدعوة إلى الأصالة هي في الوقت نفسه دعوة إلى الاطمئنان والاتصال والشعور بالدفء والانسجام مع الذات، لكنها تتضمن جزئياً التخلي عن العالم وعدم استيعاب عمق التحوّلات التي حدثت فيه، ويعترضها خطر تحوّل الأمة إلى مجرد بقايا تاريخية مهمّشة. ولعل البرهان الأساسي على صلابة الهوية ليس فقط التغنّي بأمجادها وماضيها، بل البرهنة على قدرتها الحالية على الاستمرار والعطاء والفاعلية. والماضي ليس وحده نمط إثبات قوة وصمود الهوية، بل إن المستقبل والحاضر هما أيضاً مجالان لإبرازها ودعمها وتطويرها. وربما كانت أشكال المقاومة والتبرير التي يبديها المجتمع والفكر العربيان تجاه الحضارة الحديثة الكاسحة، بالتمسك بتصوّر ماهوي قَبْلي للهوية، أو بالقول بالخصوصية والتفرد المطلق للإنسان العربي والمجتمع العربي والحضارة العربية، ربما كان ذلك يعكس طغيان التصورات التقليدية لكل من الهوية والتراث في أوساط النخبة السياسية والفكرية. ومع ذلك، يظل من المطروح دوماً وباستمرار الاستجابة لهذين المطلبين القوميين والملحّين: الهوية والتقدم. ويبدو أن المجتمعات العربية لم تُوفّق إلى حد الآن في إيجاد حل للتعايش الإيجابي بين هذين المعطيين في اتجاه استبدال علاقة التوتر بعلاقات التوازن والتفاعل الإيجابي والخلاق.



المراجع

١ ـ العربية

كتب

إسلام، عزمي. **لدفيج فتغنشتين**. القاهرة: دار المعارف، [د. ت.] (نوابغ الفكر الغربي؛ ١٩)

إسماعيل، قباري محمد. **علم الاجتماع الألماني**. الإسكندرية: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧١.

أمين، عثمان. **الجوانية: أصول عقيدة وفلسفة ثورة**. بيروت: دار القلم، ١٩٦٤.

بدوي، عبد الرحمن. **دراسات في الفلسفة الوجودية**. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٦.

البيطار، نديم. **حدود الهوية القومية: نقد عام**. بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٢.

حنفي، حسن. **قضايا معاصرة**. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٦. ٢ ج.

خدوري، مجيد. **الاتجاهات السياسية في الوطن العربي**. بيروت: الدار المتحدة للنشر، ١٩٨٢.

راسل، برتراند. **فلسفتي ـ كيف تطورت**. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٠.

سارتر، جان بول. **دفاع عن المثقفين**. ترجمة جورج طرابيشي. بيروت: دار الآداب، ١٩٧٣.

العروي، عبد الله. **ثقافتنا على ضوء التاريخ**. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٣.

________. **العرب والفكر التاريخي**. بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٣.

________. **مفهوم الحرية**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨١.

غليون، برهان. **اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية**. بيروت: دار التنوير، ١٩٨٥.

________. **بيان من أجل الديمقراطية: البنى السياسية ـ الفكرية للتبعية والتخلف ومأساة الأمة العربية**. بيروت: دار ابن رشد، ١٩٧٨.

فتغنشتين، لودفيغ. **الرسالة المنطقية ـ الفلسفية**. ترجمة عزمي إسلام. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٨.

فروم، إيريك. **رسالة سيغموند فرويد**. ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢.

فرويد، سيغموند. **محاضرات تمهيدية في التحليل النفسي**. ترجمة أحمد عزت راجح؛ مراجعة محمد فتحي. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٧.

لوكاتش، جورج. **ماركسية أم وجودية؟**. ترجمة جورج طرابيشي. عمّان: دار اليقظة للطباعة والنشر، [د. ت.]

ليفي ستروس، كلود. **الأنتروبولوجيا البنيوية**. ترجمة مصطفى صالح. دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧٧.

ماركس، كارل. **رأس مال**. ترجمة راشد البراوي. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٩.

__________. **مخطوطات ١٨٤٤**. ترجمة إلياس مرقص. دمشق: [دار دمشق للطباعة والنشر]، ١٩٨٠.

ماركوز، هربرت. **الإنسان ذو البعد الواحد**. ترجمة جورج طرابيشي. بيروت: دار الآداب، ١٩٦٩.

مانهايم، كارل. **ايديولوجيا ويوتوبيا**. بغداد: [د. ن.]، ١٩٦٨.

نصار، ناصيف. طريق الاستقلال الفلسفي: **سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٥.

دوريات

إبراهيم، سعد الدين. «مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية.» **المستقبل العربي**: السنة ٦، العدد ٦٢، نيسان/ابريل ١٩٨٤.

الاتحاد الاشتراكي (الملحق الثقافي) (الدار البيضاء): ١ نيسان/أبريل ١٩٨٤.

أركون، محمد. «التراث والموقف النقدي التساؤلي.» **مواقف** (بيروت): العدد ٤٠، شتاء ١٩٨١.

أقلام (الدار البيضاء): آذار/مارس ١٩٧٣، وكانون الثاني/يناير ١٩٨٠.

أنوال: ١٩٨٥/٤/١١.

البحث العلمي (الرباط): السنة ١٢، العدد ٢٤، نيسان/أبريل ١٩٧٥.

البيطار، نديم. «الهوية القومية والوحدة العربية.» **الوحدة**: السنة ١، العدد ٥، شباط/فبراير ١٩٨٥.

الثقافة الجديدة: العدد ٢١، ١٩٨١.

الجابري، محمد عابد. «تطور الأنتلجنسيا المغربية: الأصالة والتحديث في المغرب.» **دراسات عربية**: السنة ٢٠، العددان ١ ــ ٢، تشرين الثاني/نوفمبر ــ كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٣.

الخطيبي، عبد الكبير. «المغرب كقضية فلسفية.» **أقلام**: نيسان/أبريل ١٩٧٨.

دراسات عربية (بيروت): السنة ٢٠، العدد ٣، كانون الثاني/يناير ١٩٨٤.

السطنبولي، فرج. «القومية والتحضر في مسار تحول مجتمعات المغرب العربي المعاصر.» **قضايا عربية**: العدد ٢، حزيران/يونيو ١٩٧٩.

العروي، عبد الله. «المثقفون العرب يهدرون طاقات الوطن.» **المسيرة** (بيروت): ٧ تموز/يوليو ١٩٨٠.

علوي، هادي. «سيكولوجية الحكام العرب.» **مواقف**: العدد ٢٩، ١٩٧٤.

الفكر العربي المعاصر (بيروت): السنتان ٤ ـ ٥، العدد ٩، كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٣ ـ كانون الثاني/يناير ١٩٨٤.

كانجي، يشيو. «الطريق الموازي الذي سلكته اليابان نحو التحديث.» **الثقافة العالمية** (الكويت): السنتان ٣ ـ ٤، العدد ١٦، أيار/مايو ١٩٨٤.

لوفيفر، هنري. «العقيدة والحقيقة.» **دراسات عربية**: ١٩٧٠.

مجلة تأملات معاصرة (كندا): ١٩٨٥.

المحرر (الملحق الثقافي): ٦ تموز/يوليو ١٩٨١.

مقدسي، أنطوان. «هل مفهوم التقدم مفهوم بورجوازي؟.» **الوحدة**: تموز/يوليو ١٩٨٦.

ميد، مارغريت. «الشباب والكبار... المستقبل الآن.» **مجلة المجال**: العدد ٣٣، [د. ت.].

ميللر، جان ألان. «جاك لاكان بين التحليل النفسي والبنيوية.» ترجمة عبد السلام بنعبد العالي. **الفكر العربي المعاصر**: العدد ٢٣، كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٢ ـ كانون الثاني/يناير ١٩٨٣.

الهرماسي، محمد عبد الباقي. «القومية والديمقراطية في الوطن العربي.» **المستقبل العربي**: السنة ٦، العدد ٦٠، شباط/فبراير ١٩٨٤.

الوحدة (الرباط): العدد ٣٩، ١٩٨٥؛ كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٥، والأعداد ٢٥ ـ ٢٧، ١٩٨٦.

٢ ـ الأجنبية

Books

Althusser, Louis. *Lire «LeCapital»*. Paris: Payot, 1971.

________. *Positions*. Paris: Editions sociales, 1982. (Essentiel; 9)

________. *Pour Marx*. Paris: F. Maspero, 1972. (Théorie; 1)

________. *Réponse à John Lewis*. Paris: F. Maspero, 1973. (Théorie)

Amiot, Michel [et al.]. *Les Idéologies dans le monde actuel*. [Paris]: Desclée de Brouwer, [1971]. (La Collection du centre d'études de la civilisation contemporaine)

Arkoun, Mohammed. *La Pensée arabe*. 3éme éd. mise à jour. Paris: Presses universitaires de France, 1985. (Que sais-je?; 915)

__________ et Louis Gardet. *L'Islam: Hier, demain*. Paris: Buchet-Chastel, 1978. (Collection deux milliards de croyants)

Baechler, Jean. *Qu'est-ce que l'idéologie?*. [Paris]: Gallimard, 1970. (Collection idées; 345)

Balandier, Georges. *Anthropologie Politique*. Paris: Presses universitaires de France, 1960.

________. _______. Paris: Presses universitaires de France, 1967.

________. *Anthropo-logiques*. Paris: Presses universitaires de France, 1974. (Sociologie d'aujourd'hui)

________. *Sens et puissance: Les Dynamiques sociales*. Paris: Presses universitaires de France, 1971. (Bibliothèque de sociologie contemporaine; 36)

Barthes, Ronald. *Leçon*. Paris: Seuil, 1978.

Besançon, Alain. *Les Origines intellectuelles du léninisme*. [Paris]: Calmann-Lévy, 1977. (Archives des sciences sociales)

Boudon, Raymond. *L'Idéologie, ou, l'origine des idées reçues*. [Paris]: Fayard, 1986. (Idées-forces)

Bourdieu, Pierre. *Leçon sur la leçon*. Paris: Editions de Minuit, 1982.

________. *Questions de sociologie*. Paris: Minuit, 1980. (Documents)

Calvez, Jean-Yves. *La Pensée de Karl Marx*. Paris: Editions du Seuil, 1978. (Points, politique; 38)

Descombes, Vincent. *Le Même et l'autre: Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*. Paris: Edition de Minuit, 1979. (Collection critique)

Djaït, Hichem. *La Personnalité et le devenir arabo-islamiques*. Paris: Editions du Seuil, 1974. (Collections esprit. La Condition humaine)

Dumont, Louis. *Essais sur l'individualisme: Une Perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris: Editions du Seuil, 1983. (Collection esprit)

Essais et conférences. Traduit de l'allemand par André Préau; préfacé par Jean Beaufret. [Paris]: Gallimard, 1980. (Collection Tel; 52)

Ferry, Luc. *Philosophie politique*. Paris: Presses universitaires de France, 1984. 2 vols. (Recherches politiques).

Foucault, Michel. *L'Archéologie du savoir*. [Paris]: Gallimard, 1969. (Bibliothèque des sciences humaines)

_______. *L'Ordre du discourse*. Paris: Gallimard, 1971.

Freud, Sigmund. *Introduction à la psychanalyse*. Paris: Payot, 1964. (Prismes; 10)

________. *Malaise dans la civilization*. Traduit de l'allemand par Ch. [Dr Charles] et J. [Jeanne] Odier. Paris: Presses universitaires de France, 1971. (Bibliothèque de psychanalyse)

Fromm, Erich. *La Crise de la psychanalyse, essais sur Freud, Marx et la psychologie sociale*. Traduction de [l'anglais et de l'allemand par] Jean-René Ladmiral. Paris: Anthropos 1971. (Sociologie et connaissance)

_______. *La Peur de la liberté: («Escape from Freedom»)*. Traduit de l'anglais par C. [Charles] Janssens. Paris: Buchet-Chastel, 1963.

Goldmann, Lucien. *Epistémologie et philosophie politique.* Préface de Sami Naïr. Paris: Denoël-Gonthier, 1978. (Bibliothèque médiations; 183)

________. *Lukács et Heidegger: Fragments posthumes.* Etablis et annotés par Youssef Ishaghpour. Paris: Denoël - Gonthier, 1973.

Grandguillaume, Gilbert. *Arabisation et politique linguistique au Maghreb.* Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose, 1983. (Islam d'hier et d'aujourd'hui; 19)

Habermas, Jurgen. *Profils philosophiques et politiques.* Traduit de l'allemand par Françoise Dastur, Jean-René Ladmiral et Marc B. de Launay; préface de Jean-René Ladmiral. [Paris]: Gallimard, 1974. (Les Essais; 191)

Heidegger, Martin. *Chemins qui ne mènent nulle part.* Traduit de l'allemand par Wolfgang Brokmeier. Nouvelle éd. [Paris]: Gallimard, 1980. (Collection idées; 424)

Hodard, Philippe, *Le Je et les dessous du je: Essai d'introduction à la problématique du sujet.* Paris: Aubier-Montaigne, 1981. (Philosophie de l'esprit)

________. *Sartre: Entre Marx et Freud.* Paris: J.-P. Delarge, 1979. (Nouvelle psychothèque)

Hottois, Gilbert. *La Philosophie du langage de Ludwig Wittgenstein.* Préf. de J. Bouveresse. Bruxelles: Ed. de l'Université de Bruxelles, 1976. (Université libre de Bruxelles, Faculté de philosophie et lettres; 63)

Israel, Joachim. *L'Aliénation, de Marx à la sociologie contemporaine, une étude macrosociologique.* Paris: Editions Anthropos, 1972.

Katz, Jerrold J. *La Philosophie du langage.* Traduit de l'américain par Janick Gazio. Paris: Payot, 1971. (Bibliothèque scientifique)

Kenny, Anthony. *Ce que Wittgenstein à vraiment dit.* [Traduit et adapté de l'anglais par] Jean-François Malherbe. Verviers: Marabout, 1975. (Marabout université; 266)

Kolakowski, Leszek. *La Philosophie positiviste*. Traduit du polonais par Claire Brendel. Paris: Denoël-Gonthier, 1976. (Bibliothèque médiations; 139)

Koyré, Alexandre. *Du monde clos à l'univers infini*. Trad. de l'anglais par Raissa Tarr. Paris: Gallimard, 1988. (Collection Tel; 129)

Lacan, Jacques. *Ecrits*. Paris: Seuil, 1966.

Laroui, Abdallah. *La Crise des intellectuels arabes: Traditionalisme ou historicisme?*. Paris: F. Maspero, 1974. (Textes à l'appui. Série philosophie)

________. *Islam et modernité*. Paris: La Découverte, 1987. (Armillaire)

________. *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain: 1830-1912*. Paris : F. Maspero, 1977. (Textes à l'appui)

Lauwe, Paul-Henry Chombart de. *La Culture et le pouvoir*. Paris: Stock, 1975. (Monde ouvert)

Lefebvre, Henri. *L'Idéologie structuraliste*. Paris: Anthropos, 1971. (Collection points; 66)

________. *Le Manifeste différentialiste*. [Paris]: Gallimard, 1970. (Idées; 217)

Lekovic, Dragutin. *La Théorie marxiste de l'aliénation*. Beograd: Institut za izucavanje radnickog pokreta, 1964.

Lévi-Strauss, Claude. *Race et histoire*. Paris: Gonthier, 1967. (Médiations; 55)

Lorenz, Konrad. *L'Agression: Une histoire naturelle du mal*. Traduit de l'allemand par Vilma Fritsch. Paris: Flammarion, 1977. (Champs; 20, psychologique)

Marc-Lipiansky, Mireille. *Le Structuralisme de Lévi-Strauss*. Paris: Payot, 1973. (Bibliothèque scientifique; 5)

Marx, Karl. *Le Capital*. Paris: Gallimard, 1963. (Coll. la pleiade)

________. *Contribution à la critique de l'économie politique*. Trad. de l'allemand par Maurice Husson et Gilbert Badia. Paris: Ed. sociales, 1957.

________. *Critique de la philosophie du droit de Hégel.* [Traduit par Ed. Fortin]. Paris: V. Giard et E. Brière, 1843.

________. *Manuscrits de 1844: Economie politique et philosophie.* Trad. et notes de Emile Bottigelli. Paris: Ed. sociales, 1969. (Présentation)

________. *La Question juive.* Paris: Libr. Jacques, [s. d.].

Mendel, Gérard. *La Révolte contre le père.* Paris: Payot, 1968. (Bibliothèque scientifique, science de l'homme)

________ et Christian Vogt. *Le Manifeste éducatif: Contestation et socialisme.* Paris: Payot, 1973. (Petite bibliothèque Payot; 226)

Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception.* [Paris]: Gallimard, 1976. (Collection Tel; 4)

Michaud, Yves. *La Violence.* Paris: Fayard. 1982.

Schaff, Adam. *Introduction à la sémantique.* Trad. du polonais par Georges Lisowski. Paris: Union générale d'éditions, 1974. (Col. 10-18; 842)

________. *Langage et connaissance.* Traduit du polonais par Claire Brendel. Paris: Editions Anthropos, 1973. (Collection points; 58. Sciences humaines)

________. *Structuralisme et marxisme.* Traduit du polonais par Claire Brendel. Paris: Editions Anthropos, 1974.

Schiwy, Günther. *Les Nouveaux philosophes.* Traduit de l'allemand par Jeanne Etoré. Paris: Denoël-Gonthier, 1979. (Bibliothèque médiations; 198)

Textes. Paris: Delagrave, 1976.

Touraine, Alain. *Le Retour de l'acteur.* Paris: Fayard, 1984. (Mouvements; 3)

Periodicals

L'Arc: no. 49, 1972; 1966.

L'Express: 3 mars 1971.

Bouveresse, Jacques. «Langage ordinaire et philosophie.» *Langages* (Larousse): vol. 6, no. 21, 1971.

Dumont, Louis. «Identités collectives et ideologie universaliste: Leur interaction de fait.» *Critique*: no. 456, mai 1985.

«Un Entretien Foucault - Deleuze: Les Intellectuels et le pouvoir.» *L'Arc*: no. 49, 1972.

Foucault, Michel. «Reponse au cercle d'epistemologie.» *Cahiers pour l'analyse:* no. 9, été 1968.

Miller, Jacques-Alain. «Jacques Lacan.» *Ornicar*: no. 9, septembre 1981.

Conferences

L'Identité: Séminaire interdisciplinaire. Dirigé par Claude Lévi-Strauss. Paris: Presses universitaires de France, 1983. (Quadrige; 48).

Le Progrès en questions, tome 2: Du IX, Colloque de l'A.I.S.L.F. [Association internationale des sociologues de langue française], Menton, 12-18 mai 1975. Paris: Editions Anthropos, 1978.

هذا الكتاب

يضمّ هذا الكتاب مجموعة مقالات تعكس اهتمامات آنية كتبت بمناسبات وظروف متباينة، كما إنها تعالج موضوعات ومفاهيم متنوعة؛ منها ما يتعلق بموضوعات فلسفية تاريخية، كفلسفة اللغة والبنيوية والفرويدية، ومنها ما يتعلق بقضايا الذات والحداثة والأيديولوجيا.

فالفلسفة ليست مجرد تأملات في المفاهيم الكبرى، أو سباحة في سماء المفاهيم المجردة، إنها انفتاح على الواقع لفهم واستيعاب مكوّناته واتجاهاته.

فهذا الكتاب يطرح مجموعة من معطيات الفكر الغربي والفكر المعاصر في محاولة للاقتراب من الواقع الجديد بمنظور شمولي.

الدكتور محمد سبيلا

- ولد في الدار البيضاء ـ المغرب عام ١٩٤٢. حصل على الإجازة في الفلسفة سنة ١٩٦٧ وعلى دبلوم الدراسات العليا سنة ١٩٧٤. وفي سنة ١٩٩٢، حصل على دكتوراه الدولة من كلية الآداب بالرباط. من مؤلفاته:

ـ حوارات في الثقافة والسياسة (٢٠٠٦).

ـ في الشرط الفلسفي المعاصر (٢٠٠٧).

ـ مخاضات الحداثة (٢٠٠٧).

ISBN 978-9953-5



الشبكة العربية للأبـ

بناية «سادات تاور»، شارع ليون، ص.ب.

الحمراء ـ بيروت ٤٠٠١ ٢٠٣٧ ـ لبنان

هاتف: ٧٨٩٤٥٣ (١-٩٦١)

فاكس: ٧٨٩٤٥٤ (١-٩٦١)

E-mail: info@arabiyanetwork.com